

الَّذِينَ لَهُمْ قَدِيرٌ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ
فَأَمَّا فِي قُلُوبِهِمْ مَخِرَّةٌ وَمَأْسَاةٌ مِنَ
الْفِتْنَةِ تَعَارَفَا

الحمد لله الذي لا ينفك عن ربه في طاعة
تبيين تبيين التفسير الميسر

التاريخ المشهور

مؤلفه محمد بن حسين بن علي بن الحسين
القمي في المطبع في خزانة محمد بن الحسين

بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى
وَقَاتِلُوا الرَّاكِبِينَ فِي الْعِلْمِ
مَنْ كَانَ يَفْعَلُونَ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صَلِّ عَلَى رَسُولِ الْكَوْمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الصَّلَوةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ
 وَاللَّهُ الطَّاهِرُ مِنْ أَصْحَابِ التَّلَاسِيُنِ مَن يُوْجِبُ كَيْفَ اسْتَوَارَ وَفَوْقَ وَتَوْبِ
 وَمَعِيَّتِ وَغَيْرِهِ صَفَاتِهِ اللَّهُ سَعَى كَرَامَتِهِ كَيْفَ مَعْنَى بَرِيٍّ أَوْ كَيْفَ عَقِيدَتِ رَهْنِي حَائِثِ
 وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ سَبَّ سَعَى أَهْلَ طَرِيقِهِ صَحَابَهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَاتِفُ لَيْضِ سَبَّ سَعَى وَهُوَ انْ فَطَرَ
 تَشَابَهُ كَوَانِي حَالَتِ بِرَكْتِهِ تَحْتَهُ أَوْ اَوْسَى كِي مَرَادُ كَوَالِدِهِ بِرَكْتِهِ تَحْتَهُ اَسَابِئِ
 كَيْفَ عَمِدَةٍ فَيَصْلَحُ فَرَايَسَ اِمَامِ مَالِكٍ حَتْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ كَيْفَ اَلَا اسْتَوَاءَ مَعْلُومٍ وَكَيْفِيَّتِهِ
 جَهْلُولُ وَالْاِيْمَانُ بِمَا وَاجِبُ وَالسَّوَالُ عِنْدَهُ لِيَكُنْ بَعْدَ الْوَلَدِ كَيْفَ
 قُلُوبِ اسْ فَيَصْلَحُ بِرَاضِي نَزْهَةِ آخِرُ كَارِاسْمِيْنَ خَوْضِ وَفَكَرُ كَرْنِ وَالْوَلَدِ كَيْفَ وَوَكْرُوه
 هُوَ كَيْفَ اِيكُ كَرُوه شَبْهِيْنِ كَا جَنُوهِنِ نَعْنِي ظَاهِرِي بِرَحِيْقَتِ كَوْمُجْهُولِ كِي

دوسرا منظر میں کا جو تاویل بعیدہ کے درپے ہو کر صفات متشابہ کا منکر ہو گیا
لہذا دونوں کے مقابلہ میں اہل حق سے علمائے منکرین کا ایک تیسرا گروہ اٹھ
اٹھا ہو گیا یوں تو یہ اختلاف باہمی ایک زمانہ سے چلا آ رہا تھا مگر فی زمانہ بعض حضرات
کے بدولت (خداوند کو بدایت دے اور اودن پر رحم فرماوے) از سر نو یہ فہمست نہ
پہر تازہ ہو گیا۔

مشبہ میں نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت اودن حلقہ صفات متشابہ سے بعض
کے نسبت ایسی معنی ظاہری پر جزم کیا جو سب سے صحیح ہو اور جسکو اوس کے ظاہر
ہر جاہل عامی و دیہاتی بھی سمجھ جاسکے اور یہ گروہ نے اپنے آپ کو اہل ظاہر سے منسوب
کیا تاکہ اس نام سے اپنی عقیدت ظاہر ہو جاوے۔ پس انہوں نے اپنے گمان میں
حق سبحانہ و تقدس کے نسبت استوی علی العرش کی معنی از روئے لغت کے ظاہر ترا
یہ سمجھا کہ مٹھایا قرار کپڑا عرش پر یا ٹھرا و قایم ہو تخت پر علیٰ ہذا فوق سے جہت مکانی
کو ثابت کیا اور قرب و معیت کی یہ تاویل کی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اپنی ذات سے
بجہت فوق عرش پر ہے اور اپنے علم سے تمام عالم پر محیط ہے اور ایسے معنوں کے
حمل سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان متعالیٰ میں جہت و قید و تحیز و مکان وغیرہ
لوازم جسمی کا جو تو ہم پیدا ہوتا ہے اوسکو جائز رکھا اور اوس شخص کا نام معطلہ کیا
جس نے حق سبحانہ تعالیٰ کی تنزیہ ان جملہ لوازم جسمی سے کی ہو۔ حالانکہ لکھنؤ میں
اور سورہ اخلاص وغیرہ کے سوائے بہت سے ایسے صریح الفاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم نے جسم اور اوس کے لوازم سے بالتحریج تنزیہ کی ہے بلکہ اس تنزیہ میں یہاں
سب الگ کیا گیا کہ لَنْ يَمَسَّكَانَ اللَّهُ عَالِيَهُمْ فُتُونًا فرمایا ہے پاک ہے اٹھا اوس چیز سے

جو اسکی صفت کرتے ہیں پس اب یقیناً جانا چاہئے کہ ان متشابہ لفظوں سے ایسی معنی مراد ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے عزت و جلال کے لائق ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی اوں لفظوں سے تعریف و توصیف کرنے میں صادق ہیں۔ پس اس پر ایمان واجب ہے کہ جو صفت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے اپنے نفس کی کی ہے یا اس کے رسول نے کسی صفت سے اسکی تعریف فرمائی ہے تو وہ اسی معنی سے حق ہے جو کچھ آپ کی مراد ہو۔ اگرچہ حکماء اس کی حقیقت معلوم نہواور اسکی معنی ہم پر مجہول ہوں۔ لیکن بالیقین جانے کہ ان الفاظ سے وہ معنی ہرگز مرا نہیں ہیں جو جسم بالوازم جسمی کے متعلق ہیں کیونکہ یہ امر بالتصریح شرعاً ثابت ہو چکا ہے۔

اگر تم یہ کہو کہ بغیر معنی مرادی سمجھنے کے اس پر ایمان کیسے لایا جاوے۔ تو جان لو اس بات کو کہ اگرچہ ان الفاظ سے مراد الہی یا مقصود نبویؐ تکویناً مفصلاً معلوم نہ ہو۔ مگر محلاً اسکی تصدیق ممکن ہے۔ مثلاً جو کوئی استوار علی العرش کو سنے تو اسکو اجمالاً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی مراد اس سے ایک خاص نسبت ہے جو عرش کے ساتھ اس کے ذات مطلق کو حاصل ہے۔ پس ہر شخص کو اس نسبت کی تصدیق بغیر اس امرے جاننے کے ممکن ہے کہ وہ کیسی نسبت ہے آیا عرش پر حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استقرار مراد ہے یا عرش کے یا خلق کے طرف اسکی توجہ مقصود ہے یا اس سے مخلوق و عرش کو ایجاد کرنی مراد ہے یا عرش پر استیلا یا غلبہ یا اور کوئی بھی یا نسبت مقصود ہے۔

اگر تم یہ کہو کہ خلق کے ساتھ ایسے موہم و مبہم الفاظ کے ساتھ خطاب کرنے سے کیا

فائدہ ہے جسکو وہ نہ سمجھ سکیں تو معلوم کر لو کہ اس کے مخاطب راسخون فی العلم^{ہیں}
جو اسکو سمجھ چکے ہیں پس عاقلوں سے خطاب کر نیوالے پر یہ شرط نہیں ہے کہ
وہ اون سے ایسے لفظوں سے خطاب کرے جسکو کم سن لڑکے بھی سمجھ سکیں عجم الناس
کو عارفوں سے وہی نسبت ہے جو بچوں کو بڑوں سے ہے لیکن بچوں پر یہ ضرور
ہے کہ وہ اون باتوں کو بڑوں سے پوچھیں جسکو وہ نہیں سمجھتے ہیں اور بڑوں کو
یہ ضرور ہے کہ اون سے کہدین کہ یہ تمہاری استعداد سے باہر ہے اور تم
اس کے اہل نہیں ہو۔ تم کسی دوسری بات میں خوض و فکر کر و کیونکہ جاہل
سے کہا گیا ہے فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝ ۱۷ ع ۱۲ جب
یہ جہال عالموں سے پوچھیں اگر وہ نہیں سمجھ سکتے ہیں تو اون سے کہدین کہ
وَمَا أَوْثَقْتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝ ۱۰ ع ۱۰
اور جو لوگ کہ ان الفاظ میں تاویل کرتے ہیں یعنی کسی لفظ کے ظاہری معنی
کو دور کر کے دوسرے معنی لیتے ہیں (وے تین قسم کے ہونگے۔ پہلی قسم
یعنی عامی کی تاویل اپنے نفس کے لئے ہوگی اگر یہ استقلال ہو تو حرام ہے
دوسری قسم عارف سے عامی کے لئے واقع ہوگی یہ بھی ممنوع ہے
تیسری قسم عارف اپنے ہی لئے جو درمیان اپنے اور حق سبحانہ تعالیٰ کے
تاویل کرے اس کے بھی تین صورتیں ہیں کیونکہ جو معنی کہ اس کے ذہن
میں ہوں۔ اور اسکو یہ سمجھے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی یہی مراد ہے مثلاً
لفظ استوار و فوق ہے پس اسکی جو معنی اس کے ذہن میں ہوں گے
یا تو وہ قطعی و یقینی ہونگے یا شک ہوگا یا ظن یعنی گمان غالب اگر اس معنی

پر قطعی یقین حاصل ہے تو اسکا اعتقاد کرنا درست ہوگا اگر شک ہے تو اس سے
 بچنا ضرور ہوگا۔ کیونکہ اس اپنے شک سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اور رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد پر حکم کرنا صحیح نہیں کہ یہ میرا کلام اس باب میں
 درست ہے حالانکہ اس احتمال کو ترجیح نہیں ہے کیونکہ ایسا ہی دوسرا احتمال
 اس کے معارض بھی موجود ہے بلکہ شک کرنا والے پر توقف کرنا واجب ہے
 اگر ظن ہے اس کے دو قسم ہیں ایک یہ کہ وہ معنی جو اس کے ذہن میں
 عارض ہیں ایا اوکا اطلاق حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں جائز ہے
 یا محال و دوسری یہ کہ اوکا اطلاق حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں قطعاً
 و یقیناً جائز ہو۔

اول کی مثال لفظ فوق کی تاویل اس آیت میں ہے **يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِ**
 یعنی یہ لوگ خدا تعالیٰ سے اپنے اوپر سے ڈرتے ہیں کیونکہ یہاں علو بمعنوی
 مناسب معلوم ہوتا ہے جیسے کہ عرب بولتے ہیں **السُّلْطَانُ فَوْقَ الْعَرْشِ** الخ
 پس حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں اس معنی کے لینے میں کچھ شک نہیں
 ہے۔ لیکن تردد یہ ہے کہ ایا اس آیت میں لفظ فوق سے یہی علو بمعنوی مراد
 ہے یا اور کوئی دوسری معنی مراد ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے عزت و
 جلال کے لائق ہوں۔ لیکن یہ امر یقینی ہے کہ اس فوق سے یہاں ہرگز
 علو مکانی تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ علو مکانی اوپر محال ہے جو جسم نہ ہو
 اور نہ جسم میں عارض ہو کیونکہ یہ فوقیت مکانی دو جسموں میں نسبت کے
 اعتبار سے پائی جاتی ہے

دوسری مثال استوی علی العرش میں لفظ استواء کی تاویل ہے یعنی اس
استواء سے مراد ایک خاص قسم کی نسبت ہے جو ذات مطلق کو عرش کے ساتھ
حاصل ہے اور اس نسبت سے اللہ تعالیٰ جل شانہ تمام عالم میں تصرف فرماتا ہے
اور زمین سے آسمان تک تمام کاموں کی بواسطہ عرش تدبیر کرتا ہے کیونکہ
عالم میں کوئی صورت بغیر عرش میں حادث ہونیکے حادث نہیں ہوتی ہے جیسے
نقاش اور کاتب کسی صورت یا حکمہ کو بغیر دماغ میں سوچے ہوئے کاغذ پر
نہیں لکھتا ہے بلکہ مهندس اور معمار کسی عمارت یا کسی مکان کو بغیر دماغ میں
تصور کرنیکے نہیں بناتا ہے پہر بواسطہ دماغ کے قلب اپنے علم یعنی بدن کے
کاموں کی تدبیر کرتا ہے۔

لیکن اب تردد یہ ہے کہ آیا یہ نسبت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی عرش کے
ساتھ بہ نفسہ وجوباً جائز ہے یا عادتاً سبب الزام مالا یزیم کے جائز ہے اگرچہ
اسکا خلاف محال نہیں ہے جیسے کہ اس نے قلب انسان میں یہ عادت رکھی
ہے کہ وہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر نہ تصرف کر سکے اگرچہ وہ قادر ہے کہ
قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر کرے بشرطیکہ ارادہ ازلی و کلیہ
قدیمہ اس پر سابق ہو۔ یہاں کلمہ قدیمہ سے مراد اشیائے کسے ساتھ اسکا علم
پس جب اسکا یہ ارادہ متعلق نہ ہوا تو اسکا خلاف متنع ہوا لیکن یہ امتناع
ذات قدرت میں قصور کے سبب سے نہیں ہے بلکہ اس کے محال ہونیکا
سبب یہ ہے کہ جو کچھ اس کے ارادہ قدیمہ و علم ازلی کے خلاف ہو تو وہ محال
اسی واسطے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس فرماتا ہے کہ **فَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلنَّاسِ**

پس یہ تغیر و تبدل بنفسہ محال نہیں ہے بلکہ ارادہ ازلی و علم سرمدی نے اسکو
محال کیا ہے جبکہ یہ دونوں واجب ہیں تو اسکا نتیجہ بھی واجب اور اسکا نتیجہ
محال ہوا پس یہ بذاتہ محال نہیں ہے بلکہ بغیرہ محال ہے اور وہ یہ ہے کہ اس
خلاف میں علم ازلی کا جہل سے انقلاب اور مشیت ازلی کا فقدان لازم آئے گا
اور یہ دونوں محال و متنع ہیں تعالیٰ اللہ اعلم بالصواب

الحاصل جبکہ ایسے معنی کے لینے میں تردد ہو تو اس پر دو امر ضروری ہیں ایک
یہ کہ اس گمان پر جزم نہ کرے دوسری یہ کہ اسکو بیان کرے تو یہ نہ بوسیلے
کہ استوار سے یہی مراد ہے کیونکہ یہ بغیر جانے ہوسکے کہ حکم ہے حالانکہ حق سبحانی
فرماتا ہے کہ **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** ۱۷۴

اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ تاویل بدعت ہے کیونکہ سلف صالحین کو اسکی ضرورت ہی نہ تھی
بلکہ وہ سکون قلب کا زمانہ تھا لہذا تاویل سے باز رہنے کی انہوں نے حد ورجح کی کوشش
کی کیونکہ وہ لوگ عموماً لوگوں کی خواہشوں کو بھڑکانے سے ڈرتے تھے اور عوام الناس
کی تشویش سے ہراسان رہتے تھے پہر اس زمانہ میں جن لوگوں نے ان کی
مخالفت کی تو انہوں نے فتنہ کو بھڑکایا اور دونوں میں ان کی شبہات کو بڑا
جو رفتہ رفتہ تمام شہروں میں شایع ہو گئے لہذا اب اسکی تاویل کرنی واسلے
پر ملامت بھی کم ہے کیونکہ اس میں امید ہے کہ اوہام باطلہ سے لوگوں کے دل کو
باز رکھے۔

لیکن اس تاویل کی صحت و جہتوں سے حامل ہو سکتی ہے اولاً یہ کہ اس
معنی کا ثبوت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت یقینی ہو یعنی یہ معنی سنا فی

تشریح ذات مطلق نہ ہو جسے کہ فوقیت رتبہ ہے دوسری یہ کہ اس لفظ میں
 ہی احتمال نہ ہون لیکن ایک احتمال باطل ہو گیا ہو پس دوسرا احتمال یقیناً مستعین
 اسکی مثال اس آیت میں ہے کہ **وَهُوَ الْكَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ** ع کیونکہ وضع
 لغت سے ظاہر ہے کہ لفظ فوق کے دو ہی احتمال ہیں یعنی فوقیت مکانی و فوقیت
 رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تقدیس و تشریح کی معرفت سے مکانی
 فوقیت تو قطعاً باطل ٹھہری تو یقیناً فوقیت رتبی ہی ثابت و مستعین ہو گئی
 کیونکہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں مستعمل ہے لیکن استواء
 الی السماء اور استوی علی العرش کے مفہوم لغتاً مفسر نہیں ہیں تاویل کے
 باب میں یہ ایک نہایت ہی مختصر خلاصہ ہے الحجام العوام کا جسکو امام محمد رحمہ اللہ

نے بہ بسط تمام ارقام فرمایا ہے۔

قبل ازانکہ لفظ استواء کو اسکی معنی ظاہری پر حمل کر نیکی نسبت کچھ گفتگو
 کی جاوے اولاً تصنیف طلب یہ امر ہے کہ آیا استوی علی العرش کی آیت محکم
 فی المعنی و متشابه فی الکیف ہے یا محکم فی اللفظ اور متشابه فی المعنی ہے یہ فیصلہ
 اس جمال کی یہ ہے کہ یہاں استوی اور عرش کے دو لفظ ہیں عرش کے
 معنی لغتاً سقف یا تخت کے ہیں لکن قال اللہ تعالیٰ **فَهِیَ سَاوِدَةٌ عَلَی عَرْشٍ عَظِیمٍ** شاہکا
 پس وہ مکانات گرے ہوئے تھے اپنے جہتوں پر **وَلَهَا عَرْشٌ عَظِیمٌ** شاہکا
 اور واسطے بلقیس کے ہے تخت بزرگ پس معنی اول عرش رحان کو مکان عالم
 کے سقف کے ساتھ استعارہ کیا گیا ہے جس کے اوپر کا نام لامکان ہے
 اور معنی ثانی تخت وہ محل جلوس شاہی ہے جو بارگاہ عام میں ہوتا ہے جس پر

سے اجرانی احکام عدالت و انتظام امور مملکت ہوتے ہیں اور یہ عرش سلطانی یا شاہی شاکر شاکت شاہنشاہی کے نہایت پر تکلف ہوتا ہے کیونکہ عرش کی شوکت و اوزم شاہنشاہی ہے علی الخصوص اسکی وقت و عظمت باعتبار اس کے اور بھی زیادہ ہوتی ہے کہ یہ بارگاہ نزول اجلال سلطانی اور محل صدور احکام بادشاہی، چونکہ یہ بارگاہ (عرش) مابہ الامتياز سلطان اور اعیان و ارکان دولت ہے لہذا اسکا محل سب مکانون سے رفیع و عالی ہوتا ہے جسپر سلطان اپنے اعیان و ارکان پر جلوہ ظہور فرماتا ہے۔

یہ عرش سلطانی اکثر شکل مربع ہوتا ہے جسکے چار پائے ہوتے ہیں یا کسی اور ہئیت و صورت مخصوصہ پر بنایا جاتا ہے جسپر سلطان گاہ گاہ باوقات مخصوصہ مستوی ہوتا ہے جسکے ظاہری معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے یا سوار ہونیکے ہیں پس باین معنی ہائے لغوی یا اصطلاحی ذات مطلق رحمانی کے نسبت اس کیفیت و ہئیت استوار و عرش سلطانی کا اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ عرش جسم ہے لہذا جسم ہی محل جسم ہوتا ہے جسکے سبب سے سلطان بھی اوپر ہوتا ہے پس سوائے اس تعلق حال و محل کے عرش اور سلطان میں دوسرا کوئی تعلق و تصرف مربوط نہیں ہے پس پاک ہے حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق اس کیفیت استوار سے جو سلطان کو تخت پر حاصل ہے اگرچہ کیفیت اور صفت استوار اور صورت و حقیقت عرش رحمانی کی منافی ہے کیفیت و صورت استوار و عرش سلطانی کے مگر باعتبار تعین معنوی و ظاہری مناسبات باہمی کے جسکا ذکر اجمالی اوپر گذر چکا باکید یکر مشابہت پائی جاتی ہے لہذا یہ دونوں

لفظ استواء و عرش کے معنایں جملہ تشابہات کے ہیں کیونکہ تشبیہ عبارت ہے
 الصفات سے ایسے صفات کے بارگاہ سبحانی میں کہ غیر بھی اوں صفات کے
 مشابہ ہو۔ پس اسی مناسبت کی وجہ سے اوں چار پایوں کی مشابہت جس پر
 عرش سلطانی قائم رہتا ہے حدیث شریف میں وارد ہے کہ عرش رحمانی کے
 حامل بھی چار ملک ہیں **وَلَا بَنَ جَبْرَائِلَ عَنِّي أَلِيَّ نَزَائِدٍ مَرْفُوعًا لِحِمْلِهِ أَلِيَّ كَهْرَ**
أَرْبَعَةِ أَلْحَدِ يَث

دوسرا لفظ استواء رکائے معنوں پر مشتمل اور محمل سے از انجملہ ایک معنی برابر و
 ہونیکے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ **هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يُعْلِمُونَ وَالَّذِينَ لَا**
يُعْلِمُونَ ۳۳ ع ۱۵ اور نیز تمام ہونے اور پورا ہونیکے ہیں کیونکہ ہر چیز
 کے لئے ایک نہایت و کمال ہے جبکہ کوئی چیز پونچھے اسے حد کمال کو تو کہتے
 ہیں کہ برابر کر دیا اور سکویئے پورا کیا کما قال اللہ تعالیٰ **فَسَوَّيْنَاهُ سَوَاءً**
ع ۳۳ فَاذْكُ اسْوَيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ ۱۲ ع ۳۲ یعنی جبکہ کامل و برابر کر دیا
 اور اسکی صورت کو تو او سمین روح کو پونکا کیونکہ صفت اعتدال ہی قدامت قبول
 روح ہے اور نیز بمعنی بیٹھنے کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ **فَاذْكُ اسْوَيْتَ اَنْتَ**
وَمَنْ مَعَكَ عَلَيَّ الْفُلْكِ ۸ ع ۱۲ اور نیز بمعنی سوار ہونیکے ہیں کقولہ تعالیٰ
لَتَسْتَوُوا عَلَيَّ ظُهُورُهُ ۲۵ ع ۷ اور نیز بمعنی ٹھہرنے و قرار پانے کے ہیں
 کقولہ تعالیٰ **وَأَسْتَوِثْ عَلَيَّ الْجُودِي** ۱۲ ع ۴ اور کبھی بمعنی سیدنا
 کہے ہو جائیکے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ **فَأَسْتَوِي عَلَيَّ سُوْرُهُ** ۲۶ ع ۱۶
 اور کبھی کمال ظہور کے معنی پر آتا ہے جیسے کہ استواء الشمس کہتے ہیں وقت

نصف النهار کو جو کمال ظہور آفتاب ہے جیسے کہ حدیث ابو ہریرہ سے ثابت ہے
 کہ حتی تستوی الشمس علی راسک کالرّیح فاذا انزلت فصل یعنی
 یہاں تک کہ برابر ہو جاوے آفتاب تیرے سر کے اوپر مثل نیزہ کے سیدھا
 تین ڈبل جاوے نماز پڑھ لے اور کہہ ہی معنی مسلط ہونیکے ہوتے ہیں جیسے
 کہ قول شاعر کا ہے کہ قد استوی بشر علی العِراقِ ہنّ غارِ سلیم
 وقد وھراق اب غالب یا مسلط ہوا بشر ملک عراق پر بغیر تلوار و خون
 کی حاجت کے اور نیزہ یعنی تشدد کرنے کے آئے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ ھو ان
 خلق لکم فافی الارض جمیعاً ثم استوی الی السّماء کسواھن
 لیسمع لسموات ۳۴

بیان بالا کا حاصل اسقدر ہے کہ استوی علی العرش کا مفہوم لغتاً منحصر نہیں ہے
 تو آیت کریمہ **اللّٰہُ عَلَی الْعَرْشِ اُسْتَوٰی** میں کئے مختلف معنوں کا احتمال
 ہوا تو ظاہر ہے کہ یہ آیت کسی طرح محکم فی المعنی نہ ہو سکے گی جیسے کہ بعض لوگ
 زعم ہے کیونکہ محکم عبارت ہے اوس سے کہ از روے لغت کے اوس کے
 ایک ہی معنی اور ادا ہو یعنی دوسرے کسی احتمال کی اوس میں گنجائش نہ ہو ورنہ
 یہاں معاملہ اوس کے برعکس ہے یعنی لفظ استوار کا کئے مختلف معنوں
 پر مشتمل اور اوسکی مراد محتمل ہے تو پھر کسی ایک معنی لغوی ہی پر مراد اللہ کا
 حصّہ کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت نہیں ہو سکتا لہذا باوجود معانی لغوی کے
 معلوم ہونیکے مراد اللہ کی مجہول رہی یہی تعریف ہے تمثالیہ کی جو محکم کے
 مخالف ہے کیونکہ محکم میں تین معنی مطلب و تبدیل معنی کا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا

لہذا ثابت ہوا کہ یہ آیت استوار کی کبھی اور سیطرہ محکم فی المعنی نہیں ہو سکتی
 بالفرض اس لفظ متشابہ میں جس کا مفہوم کئے معنوں میں مشترک ہے اگر کوئی ایک
 معنی بٹرنے یا قائم ہونے وغیرہ کی فرض کر لو تو خود تم سمجھ سکتے ہو کہ یہ تمہاری
 فرضی معنی ہوئے نہ کہ حقیقی لہذا معنی فرضی کبھی یقینی اور قطعی نہیں ہو سکتی
 اولاً باعتبار اشتمال اور احتمال معانی مختلفہ کے کسی ایک معنی لغوی کے ساتھ
 مراد الٰہی تخصیص باطل ہے ثانیاً باعتبار تعمیم معانی لغوی کے بھی مراد اللہ
 کی جو معنی حقیقی ہے مجہول رہی ثالثاً اون تمام معانی لغوی کا اطلاق جسمین
 کیفیت اور مہیت جیسی پائی جاتی ہے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت محال
 ہے تو ثابت ہو گیا کہ باعتبار اون جملہ معنی ہائے لغوی کی بھی کیفیت استوار
 کی مجہول ہے پس اس کیفیت کا مجہول رہنا بعینہ اوس کے معنی کی مجہولیت
 ہے کیونکہ کیفیت معنی ہی کی صورت ہے مثلاً اس آیت کریمہ **فَاِذَا اسْتَوٰی**
اَنْتَ وَهٰنَ مَعَكَ عَلٰی الْفَلَکِ میں **اِسْتَوٰی** کی معنی بیٹھا تو کے ہونگے تو
 ملتا ہے کہ کشتی پر اس بیٹھنے کا مفہوم مع الکیف ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ
 ذہن میں حاصل ہو گا در حالیکہ ثم استوی علی العرش میں بھی حق سبحانہ تعالیٰ
 و تقدس کے نسبت یہی معنی بیٹھنے کے لوگے تو بالضرورة یہ معنی بھی مع الکیف
 ہی ہونگے کیونکہ لغتاً بیٹھنے کا مفہوم ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ
 مع الکیف ہے بالفرض اگر تم اس بیٹھنے کے مفہوم سے جو تمہارے ذہن میں
 ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ مع الکیف اوس سے اوسکی کیفیت کو دور
 کر دے تو اوسکی مہیت مخصوصہ کے زوال ہونے سے بیٹھنے کا اصل مفہوم ہی

زایل ہو جاوے گا جو استواء کی ظاہری معنی لغوی۔ نتیجہ۔ پس اس سے ثابت ہو جاوے گا کہ کسی کیفیت کا نام معلوم رہنا اس کے معنی کی مجہولیت کا سبب ہے اس واسطے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ **الاستواء مع لَوْ** **وَكَيْفِيَّةٌ مَجْهُولٌ** کیونکہ لفظ استواء کا منصوص ہوا اور کیفیت یا اس کے معنی غیر منصوص ہیں بلکہ کسی حدیث یا اثر سے بھی استواء علی العرش کی معنی معلوم نہ ہوے۔ پس باوجود اس قدر مجہولیت معنی کے امام مالک کے اس قول الاستواء معلوم کی یہ معنی کہنا کہ مثلاً استواء کی معنی لغوی بیٹھنے کے تو ہر کس و ناکس کو معلوم ہیں کیونکہ واضع نے لغت بیٹھنے کا وضع ایک مثبت مخصوصہ پر کیا ہے پس باوجود اس معنی لغوی کے معلومیت کی پہاڑی کیفیت مجہول ہے یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کا بیٹھنا عرش پر بمعنی لغوی کے تو صحیح ہے مگر اس کے بیٹھنے کی کیفیت ہم کو نہیں معلوم کہ وہ کیسی ہے گو یہاں کیفیت مجہول کے بہ معنی ہوئے کہ اس کا بیٹھنا دونوں ہے یا چاروں یا کوئی اور اور صورت ہے اس کی کیفیت نامعلوم یعنی عرش پر بیٹھا تو ضرور ہے مگر کیسا بیٹھا ہے سو معلوم نہیں ہے اس پر طرفہ ماحرا یہ کہ ایسے معنی لغوی پر ایمان لانے کو واجب بھی کہا جاتا ہے افسوس صد ہزار افسوس **وَمَا قَدْ رَوَا اللَّهُ حَقِّ قَدْرًا ع ۱۴**

یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین جب کبھی ایسے الفاظ کو بولے تو اس کو کہا جسکو خدا یا اس کے رسول نے فرمایا تھا کبھی غیر زبان میں اس کو نہیں بدلا اور نہ کچھ تصرف کیا کیونکہ بعض الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہیں جن کے مطابق

غیر زبان میں الفاظ پائے نہیں جاتا اگر بعض لفظ پائے بھی جاتے ہیں تو اسکو دوسرے کسی معنی میں بطور استعارہ کے استعمال کرنے کی عادت نہیں ہوتی اور بعض الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہیں کہ وہ اس زبان میں معنی مشترک میں مستعمل ہیں لیکن دوسری زبان میں ایسا نہیں بولتے اول کی مثال لفظ استوار ہے کیونکہ فارسی میں اسکی مطابق کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو فارسیوں میں ان سب معنوں کو اس حیثیت سے ادا کرے کہ وہ مزید ایہام کو شامل نہ ہو جن کو وہ عربوں میں اس جہت سے ادا کرتا ہے کیونکہ فارسی میں استوار کی معنی راست با ستاد کے ہیں یہ دو لفظ ہیں پہلے (لفظ راست یعنی سیدھا) سواستقامت و انتصاب اور چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جنہیں انحاء و اعوجاج یعنی تیر و ہونے یا خمنے و جھکنے کی صلاحیت ہو اور دوسرے لفظ (استاد یعنی کھڑا رہا) سے سکون و ثبات اور چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جنہیں حرکت و اضطراب کی صلاحیت ہو پس ظاہر ہے کہ لفظ استوار سے زبان عربی میں جو معنی سمجھے جاتے ہیں بعد ترجمہ کے زبان فارسی میں راست با ستاد سے وہ معانی ہرگز مفہوم نہیں ہو سکتے جبکہ یہ دو نون اشارے اور اشعار معنی میں متفاد ہوئے تو یہ فارسی یا اردو الفاظ مطابق عربی لفظ استوار کے نہ ہوے پس ایک لفظ کو اسی کے ایسے مرادف لفظ سے بدلنا یعنی تفسیر کرنا دھان جائز ہے جہاں کسی قسم کا دو نون میں تحالفت نہ ہو صفات متشابہ میں شاید ہی لفظ ید کا ایسا ہوگا جو فارسی اور اردو میں ترجمہ ہونیکے بعد بھی اشتراک و استعارہ وغیرہ امور میں مصادی ہو جیسے کہ لغت عرب میں ید کا اطلاق دو

معنون پر ہوتا ہے پہلے وضع اصلی پر جو وہ عضو ہے گوشت و پوست و ہڈی اور
 ہڈی وغیرہ سے مرکب ہے یہ سب جسم ہے جو مخصوص صفتوں سے مخصوص ہے
 اور جسم مقدار معین طول و عرض و عمق سے مراد ہے اور وہ اپنی جگہ پر دو سر
 جسم کے ٹہرنے کا مانع ہے اور کبھی یہ لفظ یکا دوسرے معنی پر بطور استعارہ
 کے بھی استعمال کیا جاتا ہے جسکے معنی ہرگز جسمیت کے نہیں ہوتے۔
 عرب کہتے ہیں **الْبَلَدُ فِي يَدِ الْأَكْبَرِ** یعنی یہ شہر امیر کے ہاتھ میں ہے۔
 اگرچہ اسکا ہاتھ کٹا ہوا ہو کیونکہ اسکی معنی فقط ذہن میں بلا کیفیت مفہوم
 ہوتی ہے اور یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ کا اطلاق پہلے معنی کی
 رو سے صحیح نہیں کیونکہ وہ جسم و لوازم جسمی سے مقدس ہے۔

دوسرے کی مثال **الْصَّبْعُ** ہے جسکو عرب اپنی زبان میں بطور استعارہ
 کے نعمت کے لئے استعمال کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں **كَهَيْلِ الْفُلْكَانِ** **الْصَّبْعُ عَيْنُكَ**
فُلْكَانٍ اور عجم و ہند میں انگشت یا انگلی سے نعمت کا استعارہ جاری نہیں ہے
 نیز اسکی مثال لفظ عین ہے کیونکہ جو کوئی اسکی تفسیر کر گیا تو وہ اس
 معنی سے کر گیا جو سب معنوں سے ظاہر و صاف ہو پس وہ فارسی میں چشم
 ہے لیکن لفظ عین عربی میں عضو باصرہ و چشمہ آب و آفتاب
 میں مشترک ہے فارسی کے لفظ چشم یا اردو کے لفظ آنکھ میں اس طرح کا اشتراک نہیں
 ہے اسی طرح جنب و وجہ کا لفظ عربی بھی اسی کے قریب قریب ہے۔

پس جیسے کہ ان الفاظ کی معنی کو دوسرے زبان میں بدلنا نادرست ہے
 اسی طرح ان لفظوں کا تغیر و تبدل بھی ناروا ہے مثلاً جبکہ **الْعَرَبُ**

وارد ہوا ہے تو ہم کو چاہئے کہ مستوی علی العرش کہیں کیونکہ ممکن ہے کہ دونوں
 کے معنی مختلف ہوں کیونکہ مستوی علی العرش استقرار پر دلالت کرتا نہیں
 استوی علی العرش سے زیادہ صاف و صریح ہے پس جیسے کہ صیغوں
 کے بدلتے دلائل و احتمالات میں بھی تغیر و تبدل واقع ہونے کی وجہ سے
 بچنا ضرور ہے اسی طرح اس کی شاخ نکالنے سے بھی احتراز کرنا لازم ہے کیونکہ
 جب شیعہ میں یہ کالفظ وارد ہوا ہے تو ہمیں چاہئے کہ اس کو بازو بھی
 ثابت کریں یا ساق کے وارد ہونے سے پاؤں یا لفظ سمع کرانے سے
 کان بھی ثابت کریں اور فوق کے لفظ سے اس کو جہت بھی مقرر کریں
 پس جس طرح یہ تفریع جائز نہیں اسی طرح جمع و تفریق بھی روا نہیں
 اور توفیق الہی سے بہت دور ہے وہ شخص جس نے خاص اسی قسم کے
 حدیثوں کو جمع کر کے ہر ایک عضو کا ایک ایک باب قرار دیا ہے کیونکہ یہ
 متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متفرق اوقات
 میں صادر ہوئے ہیں اور یہ مختلف قرینوں پر سامعین کے فہم کے اعتبار
 پر سرزد ہوئے ہیں کہ وہ صحیح معنوں کو سمجھ لیں گے جبکہ یہ سب خلقت
 انسان ہی کے مثال پر بیان ہوئے تو کان میں ان تمام متفرقات
 کا ایک ہی بار جمع ہونا اہل ظاہر کی تاکید پر بڑا قوی قرینہ ہوا جس سے
 تشبیہ کا وہم پیدا ہو گیا اور یہ کہہ کا ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 کیونکہ ایسے وہم الفاظ بولے جس کے ظاہر معنی خلاف اصل تھے اور دونوں
 میں بڑے مشکلات جگئے اور ممکن ہو گئے کیونکہ جب ایک کلمہ ہو تو ممکن ہے

کہ اوسمین احتمال چل سکے جب مکرر سکر چار پانچ بار ایک ہی جنس کے الفاظ
اوس سے متصل پئے درپئے ہوں تو احتمال بہت ضعیف ہو جاتا ہے غرض
یہ سب اجتماع کا نتیجہ ہے۔

پس جس طرح متفرق الفاظ کا اجتماع جائز نہیں اسی طرح مجتمع متفرق
کرنا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ جو کلمہ کہ ایک دوسرے کلمہ پر مقدم یا موخر ہے تو
اوسکو اوس کے معنی سمجھانے میں بڑا اثر ہے اور جو احتمال کہ اوسمیں ضعیف
ہے اوس پر وہ مرجع ہوتا ہے پس جب باتم نے اوسمین فرق کر دیا یا فصل تو
اوس لفظ کا معنی پر دلالت کرنا ساقط ہو جاتا ہے جسکی مثال یہ آیت ہے
وَهُوَ الْغَايُ تُفُوقُ عِبَادَهُ عَمَّا هُمْ فِيهَا عَالِمُونَ وہ اپنے بندوں پر قاهر ہے اور یہ نہیں
نہیں ہے کہ کہیں کہ وہ مطلق فوق ہے کیونکہ جب اس آیت کو پڑھیں تو
پڑھنے والے کو ظاہر ہوگا کہ اسمین فوق کا لفظ اوس فوقیت پر دلالت
کرتا ہے جو قاهر کو مقہور پر ہے اور یہ رتبہ کی فوقیت ہے چنانچہ لفظ
قاهر کا اسی کو بتلارہا ہے بلکہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ غیر عبد پر بھی قاهر ہے
بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ وہ اپنے بندوں پر قاهر ہے کیونکہ صفت عبودیت کے
ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کا ذکر کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس سے اسکی
سیادت کی فوقیت کا احتمال ہوتا ہے لہذا یہ کہنا بہتر ہے کہ مالک کو
غلام پر فوقیت ہے اور یہ کہنا درست نہیں کہ زید کو بکر پر فوقیت ہے
کیونکہ جتنا کہ دونوں میں سیادت و عبودیت یا قہارت و مقہوریت یا
حاکمیت و محکومیت وغیرہ کا فرق نہ بتلاوین تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا اس

اجمال کی تفصیل انجام العوام میں ملاحظہ کرو کہ یہ ایک نہایت مختصر خلاصہ ہے (اوسکا)

باز آدم ربہ مقصود پس یہ امر بخوبی ثابت ہو چکا ہے کہ آیات استوار کے محکم فی المعنی اور تشابہ فی الکیفیت نہیں ہو سکتے جیسا کہ بعض کا زعم ہے کیونکہ بدلائل آیات قرآنی اس ایک لفظ استوار کا متعدد معنوں اور مختلف مرادوں پر وارد ہونا تصحیح ہو چکا ہے تو حسب قواعد اصول کے بھی وہ تشابہ ہو ایس اس لفظ تشابہ میں جو کئے معنوں پر مشترک محتمل کسی ایک معنی کا خاص کرنا بھی تاویل ہے اور یہ تاویل ہمیشہ ترجیح بعین وجود و غلبہ اسے حاصل ہوگی۔ پس جس معنی کا حصول عقل و قیاس پر منحصر ہو یا غلبہ اسے کے ساتھ متعلق تو کبھی اوس معنی قیاسی پر جزم کرنا نہ عقلاً درست ہے اور نہ نقلاً روا۔

تاویل کے بھی دو معنی ہیں ایک تو معنی حقیقی کا دریافت کرنا یعنی اصل معنی کا جو مراد قایل ہو اور اک کرنا دوسری معنی حقیقی کا حمل مجاز پر کرنا۔ تاویل اول مجر و عقل و قیاس پر منحصر نہیں ہے بلکہ اوس کے ساتھ علم حقیقت کا پورا پورا کٹاؤ ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۚ ع ۹ یہ وہی تاویل یعنی معنی حقیقی ہے جس کے انکشاف کے بعد آیات محکم و تشابہ کا باہمی تقاضا مرتفع ہو جاتا ہے جس سے اوسکا ایمان کامل ہوتا ہے اسی واسطے وہ جملہ آیات کی تصدیق کر

کیونکہ یہ تصدیق باعتبار کمال تحقیق کے حاصل ہوتی ہے اور تحقیق علم ہی کا ثمرہ ہے جس سے اوس پر ایمان حاصل ہوتا ہے اور یہی ایمان ہے
 الْيَقِيْنُ الْاِيْمَانُ كَلِمَةُ الْيَزَارِي (پس ایمان کامل حاصل نہیں ہوتا
 مگر صاحب بصیرت اور اہل معرفت کو جو راسخون فی العلم ہیں واللہ اعلم
 بالصواب۔ یہاں بعض حضرات نے الا اللہ یہ وقت کیا ہے اور بعض
 نے واو عطف لیا ہے (قول ثانی کا مدلل ثبوت لغزہ راز کے رمزیہ دہم
 میں ملاحظہ کرو)

الحاصل حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے حضرت یوسف علی نبینا وعلیہ السلام
 کو علم تاویل جس سے مراد معنی حقیقی ہے خود تعلیم فرمایا کما قال اللہ تعالیٰ
 غَزَوِیْلٌ وَلِیَغْلِبَ فِیْ تَاوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ وَاللّٰهُ عَلِیْبٌ عَلٰی اَمْرِہٖ وَلٰکِنْ
 اَکْثَرُ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ ۱۲ ع ۱۳۔ یہاں اکثر الناس یعنی عوام کو بسبب
 عدم حوصلہ اور کم حقیقت الامر کے جاہل قرار دیا لہذا بعض الناس جو
 راسخون فی العلم ہیں مستثنی ہو گئے کیونکہ شق ثانی کی تاویل جنہیں اکثر الناس
 مبتلا ہیں وہ محض قیاس و استدلال عقلی کی پابندی پر منحصر ہے جس کے
 باعث سے حمل حقیقی کا مجاز پر کیا جاتا ہے لہذا یہ حمل بے محل ہوتا ہے
 جس سے اصل آیت کا بھی انکار لازم آ جاتا ہے لہذا ارشاد ہوا کہ فَاَمَّا
 الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِہِمْ حِزْیٌ فِیْ یَتَّبِعُوْنَ کَاثِبًا بَاہِیۡہٗ اُتْبِغَاءُ الْفِتْنَةِ
 وَ اُتْبِغَاءُ تَاوِیْلِہٖ یہاں حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے ایسی تاویل بال
 سے متنبہ فرمادیا ہے جیسے کہ نصاریٰ نے لفظ روح سے عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام

کے حق میں مراد لینے میں کی ہے اس لیے جو بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم کمال حزم و احتیاط
 کو کام میں لائے اور تاویل کے دروازہ کو نہ آپ کہولا اور نہ دوسروں کو کہو
 دیا بلکہ اس کے بند رکھنے میں نہایت احتیاط و تشدد فرماتے رہے یہی وجہ ہے
 کہ آیات فوق و اسقوا زیادہ سے کسی تشابہ کی تاویل میں کوئی حدیث وارد
 نہیں ہوئی ہے اور نہ صحابہ و عظیم نے کی ہے کیونکہ اولاً اسکی اد کو حاجت ہی
 نہ تھی کیونکہ وہ زمانہ اطمینان قلب کا تھا اور اس کے مطلب کو وہ سمجھ بھی چکے
 تھے ثانیاً اس زمانہ میں اصحاب زینج کا خروج بھی نہ تھا۔ بعد ازیں رفتہ رفتہ
 فرقہ ہائے ضالہ مثل مجسمیہ و شبہیہ و کرامیہ و معتزلہ و جہمیہ و غیر ہم کا خروج ہوتا
 گیا یعنی مجسمیہ نے الفاظ تشابہات مثل ید و جہ و غیرہ کی معانی مجازی
 کا محل حقیقت پر کر کے خالق مطلق کو جسم قرار دیا اس طرح شبہیہ نے تشبیہ
 کو اپنے ظاہر پر محمول کر کے بعض لوازم جسمی کے ساتھ بہت فوق مطلق کو تشبیہ
 کر دیا اور معتزلہ و جہمیہ نے تشبیہ کا سرے سے تاویل بےیدہ انکار کیا
 حقیقت کو مجاز پر حمل کر کے ذات مطلق کو ہر مکان میں ثابت کیا اور کرامیہ
 نے سرے سے انکار کیا اور ذات مطلق کو عرش ہی پر ٹھہرا دیا اور جہت
 فوق ہی میں مقید کر دیا۔ غرض ہر گروہ اپنے عقاید باطلہ کے ثبوت میں آیات
 و آیات تشابہات کو دلیل لایا۔ لہذا علمائے محکمین رحمہم اللہ علیہم نے
 ناچار ان کی تردید کے لئے ایسے الفاظ سے تشابہات کی تاویل کی کہ جس
 سے اطلاقیت حق و منزلیہ مطلق میں کوئی نقصان نہ آنے پاوے اور اس
 تاویل کو آیات محکمات کے ساتھ بھی مطابق کیا بلکہ تشابہات کی تفسیر محکمات

سے کی اور بایک دگر تطبیق دی۔

چنانچہ اس قسم کی تاویل و تشبیہ کے نسبت حدیث جباریہ کی اشارۃ دلالت کرتی ہے کہ کما یشاء ربی الی السماء یعنی یہ تشبیہ جہت سماء کی مخالف کتاب الہی نہیں ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے **أَن تَنفُخَ فِي السَّمَاءِ اَنفُوعًا** اگرچہ ظاہر ان ہر دو یعنی حدیث جباریہ و آیہ کریمہ میں تو مطابقت پائی جاتی تھی مگر دوسرے آیات و احادیث استوی علی العرش کے ساتھ تقارض واقع ہوتا ہے کیونکہ عرش فوق سماء ہے لہذا اگر علی العرش کو اس کے ظاہر پر رکھا جاوے تو فی السماء کی تاویل کرنی پڑے گی اور اگر فی السماء کو اس کے ظاہر پر حمل کریں تو فی الارض مؤول ہوگا یا اگر جہت فوق کو تسلیم لیا جاوے تو حدیث فوق آیت **وَلَنُفِخَ فِي السُّنُوفٍ اِلَى الْاَرْضِ الشُّفْلَى لَهْبَطَ اَعْلَى السَّمَاءِ اِلَى الْاَرْضِ** تاویل ناگزیر پڑے گی یا اگر عرش کی قید کو محکم کہو تو مجموعہ معیت کو تشابہ کہنا پڑے گا یا اس کے بالعکس فرض جس پہلو کو اختیار کرو ساتھ ہی تاویل بھی لگ رہے گی۔ الحق بجز تاویل کے اصحاب عقول کی جو پابند تشبیہ ہیں تشفی نہیں ہوتی لہذا بنظر رفع او لام باطلہ اس سبیل کی تاویل صحیحہ بدین شرط جائز ہوئی کہ وہ تاویل بعید از عقل و فہمات نقل نہ ہو۔ مثلاً آیت استواء میں صرف یہ کہہ دینا کافی نہ ہوگا کہ علی العرش اللہ تعالیٰ بالذات ہے کیونکہ استواء کی معنی ٹھہرنے کے ہیں جبکہ وہ عرش پر ٹھہر چکا تو اس کی ذات سے کرسی و سمار و ارض و مابینہا بالکل خالی رہے لہذا عرش کے سوا جہان کہیں اللہ تعالیٰ کے بالذات ہونیکا مذکور قرآن و حدیث میں وارد ہی وہ من الصفات ہے لیکن اسم اللہ علم ذات ہے جسکا مدلول لغتاً

ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات ہے۔ پس کسی آیت میں بلحاظ معنی لغوی کے اسم اللہ سے ذات پر مراد لینا اور دوسری آیت میں لفظ اللہ میں جو محکم فی المعنی ہے تاویل کے صفت علم کی مراد لینا عقلاً قابل تسلیم ہو اور نہ قانوناً جائز ہو اور نہ نقلاً روا عقلاً بدین و صحیح نہیں ہے کہ ایک جگہ تاویل کا جواز اور پھر دوسرے مقام پر اسی کا ناجائز ہونا خود ناجائز ہے۔ ثانیاً اس تاویل سے ذات مطلق سبب قید جہت کے مقید ہو جاتی ہے اور جسمیت پائی جاتی ہے پس مطلق کا مقید ہونا باطل ہے مثلاً عرش مخلوق و حادث ہے لہذا وہ محل قیام خالق و قدیم نہیں ہو سکتا کیونکہ بعد خلق کے اگر اسکو حاجت ہوئی تو احتیاج منافی غلبہ ہے اِنَّ اللّٰهَ كَفَّيْكَ عَنِ الْعَالَمِيْنَ ع ۱۔ اگر حاجت نہیں ہے تو فعل عبث منافی الوہیت ہے رابعاً اگر حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استوار ذاتاً علی العرش اور فی السماء و علی الارض ہے تو ذات و صفات حق جل و علیٰ میں انفکاک جائز ہو گا یا نہ ہو گا در صورت ادل مثلاً صفت علم کے تصور انفکاک سے ذات مطلق میں جہل تصور ہو گا یہ تو محال ہے در صورت ثانی یہ تاویل اور پھر اوپر جزم ہو و باطل ہیں کیونکہ جہاں صفت علم الہی کی پائی جاوے گی وہیں وجود ذات باری کا بھی ضرور ہی ہو گا کیونکہ علم و ذات میں آنا و زما نا عقلاً و نقلاً ہرگز انفکاک تصور نہیں ہو سکتا۔

قانوناً یہ تاویل اس لئے باطل ہے کہ اسم اللہ علم ذات ہی پس ذات سے صفت مراد لینا خلاف عادت ہے۔ ثانیاً اسم ذات کو صفت سے اور صفت کو ذات سے تعبیر کرنا خلاف بلاغت ہے مثلاً آیات و احادیث معیت ذاتی کو آیات

واحادیث صفتی پر چل کر ناخلاوت قائم رہے کیونکہ صفات توابع ذات ہیں لہذا ہمیشہ توابع اپنے متبوع کے تابع ہوتے ہیں۔

نقلاً یہ تاویل بدین نظر صحیح نہیں کہ لفظ ذات کی قید کے ساتھ اللہ سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فوق عرش بقید جہت یا بطریق حصر کے ہونا منصوص نہیں ہے بلکہ استواء ایک صفت ہی پس مطلق استواء کو محض ذات کے ساتھ مقید کرنا خلافت منشاء شارع ہے کیونکہ اس کے نقیض آیات واحادیث وارد ہو چکے ہیں پس اس قسم کی تاویل بعیدہ جو دوسرے آیات منصوصہ واحادیث صریحہ کے مخالف ہو صحیح نہیں (جسکی توضیح آئندہ بر محل ہوگی) کیونکہ شرع منہی ہے تنزیہ ذات مطلق پر اور تشبیہ کسی جہت خاص کی سراسر کیفیت ہی جو منافی تنزیہ حق ہے کیونکہ اکثر آیات واحادیث سے تقسیم و تخصیص ہر دو ثابت ہے پس محض تخصیص منافی تقسیم ہے لہذا شارع نے جہان کسی قید کے ساتھ تخصیص کی ہے وہاں تقسیم کی گنجائش بھی رکبہ چوڑی ہے چنانچہ حدیث جاریہ میں صرف اپنے جہت سمار کو تسلیم فرمایا نہ امر بھی نافہون اور کم عقولون کے مقابلہ میں واقع ہوا مگر اوس کے ساتھ ہی دوسرے جہات کی نفی نہیں کی وہم خوب یاد رہے کہ آپ کا کوئی کلام جہت کی قید یا فوق کی حصر کے ساتھ یا اس کے سوا دوسرے کسی ایک جہت کی نفی کے باب میں ہرگز وارد نہیں ہوا ہی کیونکہ ذات مطلق کسی خاص جہت کی قید سے منزہ ہے اور جہت بھی لوازم جسمی سے ہے۔ اگرچہ لفظ ہر سمار کے اشارہ سے جہت علو کے طرف اشارہ پایا جاتا ہے مگر فی الحقیقت اس جہت کی تشبیہ بھی خلاف حقیقت نہ تھی کیونکہ

بِحُكْمِ اللَّهِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَأَيْنَمَا تُولَوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ع ۙ اے ہر جہت میں وہ موجود ہے اور کوئی جہت اس سے خالی نہیں تو ہر جہت فوق عرش و سماء کا کعبہ اس سے خالی رہ سکتا ہے اَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَّا خَلَا لَدُنَّا بِاطِلَالٍ (تفسیر علیہ السلام) چونکہ جہت کی تنزیہ اس قبیل کی ہے کہ عقول عامہ اس کے ادراک میں قاصر ہیں کیونکہ اگر کسی جہت کی تشبیہ نذی جاتی تو یقیناً جہت کی نفی سے وجود الہی کا انکار کر جاتے کیونکہ عقول عامہ کے تصور میں جبکہ عقل سلیم نہیں ہوتی جہت کا وجود محال خیال کیا گیا ہے لہذا شایع نے بمصادق اَلَا تَعْلَمُ الْاِنْسَانُ اَنَّهُ كَانَ قَدَارًا عَقُولُهُمْ (الذی یلی عن عباس) کے جہت اشرف سے سماء (علو) کے طرف اشارہ فرمایا پس جو حضرات راسخون فی العلم ہیں اس اشارہ جہت علو سے ذات مطلق کو فی السماء علی العرش ہی مفید و محدود و نفرا وین گئے بلکہ حقیقت بے جہتی و لامکانی کو سمجھ جاوین گئے کہ وہ ہر جہت میں ہر جہت میں فوق بھی داخل ہے لہذا وہ بے جہت ہے کیونکہ جہت میں تخصیص ہے اور بے جہتی میں تعمیم۔ لہذا جبکہ کوئی جہت خاص اس کو نہیں تو وہ لامکانی ہے جس کا رتبہ جمیع ممکنہ پر عالی اور جہت مکانی سے متعالی ہے فنبھا ان الله تعا یصفون۔

بیان بالا ایک مختصر تنہیدی جواب تھا نفی جہت و قید مطلق و ثبوت تنزیہ حق کے نسبت لیکن اب ہم بیان اون آیات و احادیث و اقوال کو نقل کرتے ہیں جنکو سائل نے ثبوت جہت و فوق و استوار وغیرہ صفات متشابہ کے باب میں پیش کیا ہے۔ اور پہراون آیات و احادیث و اقوال سے جو کچھ کہ انہوں نے

ثبوت جہت فوق و تحیز و مکان و قید ذات کے نسبت استدلال فرمایا ہے
 او سکو بجنبہ نقل کرینگے اور اوس کے ساتھ ہی انہیں استدلالات سے
 حق جل و علا کی تفسیر سے فی النشۃ و فی السکون ثابت کر کے دیکھا دینگے انتا ایشہ
 المستعان و علیہ النکلان۔ واضح باد کہ قال سے مراد متن عبارت سوال
 سائل ہے اور اقول سے مراد اسکا جواب ہے۔
 قال۔ فصل اول بیان میں اودن آیتوں کے جن سے استوار خدا کا اثر ثابت ہے۔

اقول۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استوار علی العرش تو ثابت ہے بلکہ
 اسکا منکر کافر ہے کیونکہ یہ منصوص ہے ہاں گفتگو تو اسکی معنی مراد ہی کے
 لینے میں ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ صرف اوس پر ایمان لاوین اور اسکی معنی ٹکرینا
 اگر کسی مجبور ہی سے کہیں تو بقید جہت و تحیز کے بیٹھنے یا ٹھہرنے کے ایسے معنی نہیں
 جو سراسر کفر ہو۔

قال۔ آیت اول سورہ اعراف میں ہے اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ
 السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ مَتَّعًا
 رَبُّ اللّٰہ ہے جس نے بنائے آسمان و زمین چھ دن میں پر بیٹھا تخت راور
 آیت دوم سورہ یونس میں ہے اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ
 فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یَدِیْہُمَا لَا مَرَاتَہُا رَبُّ اللّٰہ ہے
 جس نے بنائے آسمان و زمین چھ دن میں پر قایم ہوا عرش پر موضع القرآن
 میں ہے اس ملک کا دربار عرش پر ٹھہرا سب کام کی تدبیر و تدبیر و تدبیر ہی

اقول۔ یہاں یہ امر شہدہا جاتا ہے کہ پہلی آیت میں **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ تو (پہر بیٹھا تخت پر) کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں جو پہلی آیت کے ہم سیاق ہوا اسی جملہ **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ (پہر قیام ہوا) عرش پر کیا گیا ہے۔ اگر مترجم صاحب نے قیام کو بیٹھنے کے قیام مقام سمجھا ہے تو غلط ہے و الا ایک ہی قسم کے دو آیتوں میں ایک ہی لفظ استوی کے دو مختلف معانی کا بلا کسی قرینہ کے لینے سے یہ ارادہ پایا جاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو سب معانی لغوی کا مصداق بنا دیا جاوے سبحان اللہ یہ عجیب قسم کا حکم و خود رائی ہے۔

(۱۲) ایام ستہ کا ترجمہ چہ دن تو کیا گیا ہے کیونکہ یوم کے ظاہری معنی تو دن کے ہیں مگر معلوم نہیں یہ دن کتنے گنتوں کا ہے جو آفتاب کے دور سے حاصل ہوتا ہے حالانکہ قبل از تخلیق آفتاب کے ان ایام متعارفہ کا وجود ہی پایا نہیں جاسکتا پس اس صورت میں یہاں ایام ستہ سے وہ دن تو مراد نہیں ہو سکتے جو در شمسی سے حاصل ہوتے ہیں در حالیہ جن ایام میں خلق ارض و سما کے بعد استواء علی العرش حاصل ہوا ہے اس کے معنی ابھی تک معلوم نہ ہوئے تھے تو پہر خالق عرش و سما کے استواء کے معنی کے بیان کرنے میں ہرگز یہ عبارت جائز نہیں۔

(۱۳) یہاں یہ امر بھی قابل غور و فکر ہے کہ رب کا استواء عرش پر بعد خلق سما و ارض کے ہوا ہے اگرچہ باعتبار خلق کے عرش اول ہے مگر صفت استواء کی بعد خلق ارض و سموات کے اگرچہ عرش موجود تھا مگر غیر مستوی یعنی عرش

حاصل ہوتی ہے کیونکہ قبل از تخلیق ارض و سموات کے

مین ربوبیت کے استفاضہ کی استعداد بالفعل نہ تھی کیونکہ جب تک مربوبات
یعنے ارض و سموات و ما بینہا نہ تھے تو رب کی ربوبیت کا افاضہ بواسطہ عرش کے
کس پر ہوتا؟ لہذا بعد خلق ارض و سموات کے عرش محل تدبیر امور مملکت عالم
بہر ایسے تدبیر کام کی استواء رب کے ساتھ ہی متعلق عرش ہو گئی۔ کیونکہ عرش
ہی محل تدبیر رب ہی پس اس آیت سے یہ بھی بخوبی متحقق ہوتا ہے کہ تدبیر
سب کار و بار عالم کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہی جو آگاہ خاص نسبت ہی
جو عرش کے ساتھ وابستہ ہے اَللّٰہُ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ ۝
قال۔ آیت سوم سورہ طہ میں ہے تَلٰٓئِیۡلَکَۡمۡ جَاۡنِ الْاَرْضِ وَالسَّمٰوٰتِ
اَلْعُلٰی الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اِسْتَوٰی اَمَّا رَہِیۡ اَوۡسَ شَخۡصَ کَاۡجِسَ نَیۡ بُنٰی
ہے زمین اور آسمان اونچے وہ بڑا مہر والا ہے تخت کے اوپر اس آیت سے
جس طرح استواء ثابت ہوا اسی طرح جہت فوق بھی ثابت ہوئی اس لئے کہ آمارا
اوپر سے نیچے کے طرف کو ہوتا ہے۔

اقول۔ آیت بالا سے بغیر کسی شک و شبہ کے رحمن کا استواء علی العرش
تو ثابت ہی ہے مگر موجب قول مترجم صاحب کے رحمن کا تخت کے اوپر جہت
فوق ہونا تو قیامت تک ثابت نہیں ہو سکتا جبکہ عرش پر اسکا بیٹھنا یا ٹھہرنا
ہی ثابت نہ ہو سکا (جو بنا سے ثبوت جہت تھا) تو ہر جہت فوق کے ثابت
ہونیکا دعویٰ اس آیت سے کیونکر صحیح ثابت ہو سکیگا۔ اور تَلٰٓئِیۡلَکَۡمۡ
قرآن امارا ہوا خالق ارض و سموات کا ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس
کا جہت فوق عرش پر ہونا ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ بالضرر فوق عرش سے

نزول قرآن کی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش ہی پر ہونا ضروری امر ہے تو باد
 سے پانی اور آسمان سے عذاب کے نزول کی وجہ سے بھی حق سبحانہ تعالیٰ کا
 اسی مقام میں ہونا لازم آوے گا جہاں سے کہ نزول واقع ہوا ہے حالانکہ یہ
 ایک بے معنی خیال ہے (نزول میں اوپر کے جہت سے نیچے کے طرف
 حرکت کرنا جسم کا لازمہ ہے جسکی تصریح ہم عنقریب کریں گے) لکن اَلْعَرْشُ
 عَلَی الْعَرْشِ اَلْمُسْتَوِیِّ کے ساتھ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ
 وَمَا بَیْنَهُمَا وَ مَا تَحْتَ الثَّرَیٰ ۱۲ ع ۱۰ میں حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے
 طرف جہاں تمام اشیاء کی اضافت کی گئی ہے اس سے تو اس ذات
 مطلق کے ساتھ فی الحقیقت عموم نسبت ثابت ہوتی ہے لکن اَلْعَرْشُ
 اَلْمُسْتَوِیُّ کے مقابلہ میں وَهُوَ اللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ وَ فِی الْاَرْضِ بھی وارد ہے
 اور تحت الثریٰ کے نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ اشارہ
 فرمایا ہے وَالَّذِیْ نَفْسٌ مَّحْدٍ بِیْهِ کَاَنْتُمْ دَلِیْلٌ لِّیْ جِبِلٍّ اِلَی الْاَرْضِ السُّفْلٰی
 لَهْبِطٌ عَلَی الدَّارِ التَّرْمِیْہِ اِیْہَاں یہ امر بھی نہایت عجز قابل ہے کہ حق تعالیٰ نے
 الْعَرْشُ اَلْمُسْتَوِیُّ کے ساتھ ہی آسمانوں اور زمین اور ما بینہما
 و ماتحت الثریٰ کی اضافت جو اپنی ذات کے طرف فرمائی تھی اسی کے
 تحت میں موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کی معراج کا ذکر بھی فرما دیا ہے وَهَلْ
 اَنْتَ حَدِیْثٌ مُّوْسٰی اِذْ رَاَ نَارًا سَآءًا فَقَالَ لَا هِلَا اَمْکُوْا اِلَیْ اَنْتَ
 نَارٌ اَعْلٰی اَنْ یُّکَلِّمَ مِنْهَا بِقَبْسٍ اَوْ اَحَدٌ عَلَی النَّارِ فَمَدَّتْیْ فَلَسْنَا اَنْہَا نُوْدِ
 یَا مُوْسٰی اِلَیْ اَنْ اَرٰ بِکَ فَاَخْلَعْتُ لَکَ مِنْ اَنْتَ بِالْوَادِیْقَیْنِ سُلُوْی

وَاَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا أَوْحَىٰ إِلَيْنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَعْبُدُوا لِي عِبَادِي
 تاکہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی نسبت عرش و ارض کے ساتھ ثابت ہو
 پس استوی علی العرش کے ساتھ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے معراج
 علی الارض کے ذکر سے وہ استدلال ٹوٹ گیا جو علی العرش معراج محمدی
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہونے کی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کے علی العرش ہونے پر
 قائم کیا جاتا ہے بلکہ ان دونوں آیات کو ان کی ترتیب اصلی کے ساتھ ملا کر غور
 کرنے سے ایک ایسی عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کہ بلحاظ اسکی احاطت ذاتی
 کے عرش و فرش کے ساتھ متساوی ہے البتہ رحمن کو صفت استوار کے ساتھ
 جو ایک خاص نسبت عرش سے حاصل ہے وہ خصوصیت اوس کے غیر کے
 ساتھ جوارض و سما و مابینہا وغیرہم ہیں نہیں پائی جاتی۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس سے پہلی آیت میں استوار
 رتبہ کا ذکر باعتبار تدبیر کاموں کے کیا گیا تھا۔ کیونکہ انتظام و تدبیر و مملکت عالم
 کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہے اور اس آیت میں نزول قرآن کے ساتھ
 صفت رحمانیت کا ذکر کیا ہے کیونکہ قرآن خود رحمت ہے نیز یہاں استوار
 عرش کے ساتھ اسم رحمن کی تخصیص میں بھی ایسے دقیق مناسبتیں ہیں کہ
 اکثر الناس لا یعلمون ہم نے اسکا کچھ ذکر کتاب تنزیلات کے منزل سادس
 میں کیا ہے اگر کوئی طالب صادق اور ان بہیدون کے سمجھنے کا لائق ہو تو
 وہ ان دیکھے اور سمجھے۔

القرآن مجید کے عرش استوی کی تفسیر مولانا شاہ عبدالقادر صاحب مفتح القرآن

مین اس طرح فرمائی ہے کہ (وہ خدا بے نہایت بخشش کرنیوالا عرش کے اوپر رہا
یعنے سب سے بلند ہے اور اسکا مکان بسبب بزرگی کچھ نہ بسبب رہنے کے جو وہ کسی
مکان میں نہیں اور کوئی مکان اس سے خالی نہیں بلکہ ایک عالم نے کہا ہے
کہ عرش کا مقدر نہیں جو خدا تعالیٰ کو اٹھا سکے بلکہ خدا تعالیٰ نے اسے اپنی قدرت
سے سب چیز سے بلند اٹھا ہوا رکھا ہے انتہائی کلام) یہاں مولانا صاحب نے تو
استوی علی العرش کے معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے کے کچھ بھی نہ لئے اور نیز
علی العرش اس ذات مطلق کا علو نہ صرف ربی ہونیکے ذکر پر اکتفا کیا بلکہ فوقیت
مکانی کی صاف نفی کی اور پہر اسکی عموم معیت کا ذکر نہایت عمدہ پیرایہ میں کیا
ہے فالحمد للہ۔

قال - آیت چارم سورہ حدید میں ہے **هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ**
فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُبْشِرُ الْمُحْسِنِينَ وَالْعِزَّةُ مِنْهَا وَمِنْهَا
يُنْزِلُ السَّمَاءَ وَمَا يَعْزَرُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ
وہ جس نے بنائے آسمان و زمین چھ دن میں اور بیٹھا تخت پر جانتا ہے جو بیٹھا
ہے زمین میں اور جو نکلتا ہے اس سے اور جو اترتا ہے آسمان سے اور جو چڑھتا
ہے اوس میں اور وہ تمہارے ساتھ ہی جہاں کہیں ہو تم اور اللہ جو کرتے ہو دیکھتا ہے۔
اقول افسوس تو یہ ہے کہ مولانا شاہ عبدالقادر صاحب جو فرق ثانی کے ماننے
ہوئے شخص ہیں وہ تو موضع القرآن میں زیر تفسیر آیہ مذکور **ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ**
کی معنی (پھر قصد کیا عرش کا) بیان کریں اور یہ لوگ اپنے پیشوا کے خلاف
استوی علی العرش کی معنی تخت پر بیٹھنے کی نکالیں اگر اس سے یہ مطلب ہے کہ

استوی علی العرش کی ایسی ہی معنی کہے جاویں جس سے اس ذات مطلق ذات
 وجود عرش ثابت ہو جاوے تو افسوس، مگر ہر افسوس کہ اس آیت میں دوسرے
 ایسے صاف و صریح جملے اور الفاظ موجود ہیں جو ان کے اس فرضی حصر و قید
 کو توڑ کر اس ذات مقدس کی مطلقیت حقیقی کو ثابت کرتے ہیں اگر کوئی سمجھتا
 ہے تو سمجھے اور اس آیت کو اوپر سے پڑھے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس فرماتا ہے
 کہ وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
 هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ
 عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ
 السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
 مع اسب سے پہلے یہاں ذات مطلق کا اول و آخر و باطن و ظاہر
 بیان فرمایا کیونکہ ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے نہ کہ کوئی صفت جس سے جمع
 مراتب عالم بر احاطت ذاتی مستحق ہو گئی کیونکہ کوئی حالت کسی عالم غیب و
 شہادت یا ملک و ملک کی ان چاروں اعتبارات ذات حق و احاطت مطلق
 سے خارج نہیں رہ سکتی کیونکہ چاروں جملے حصریہ واقع ہیں اور بعد ذکر
 اس احاطت و معیت کے ساتھ ہی احاطت و معیت علمی کا بھی ذکر فرمایا
 تاکہ معیت ذاتی مع العلم مستحق ہو اور فیما بین ذات و صفت کے مغایرت
 و انفکاک متصور نہ ہو پس یہ عدم تغایر بغیر تحقق احاطت و معیت ذاتی
 کے رفع نہیں ہوتا لہذا احاطت ذاتی کے ساتھ ہی احاطت علمی کا ذکر فرمایا
 تاکہ قول ثانی۔ قول اول کے منافی نہ ہو بلکہ یہ احاطت علمی منشاء ثبوت احاطت

ذاتی ہوا اور یہ دونوں قول باہم ایک دوسرے کی مثبت ہوں۔ اور پہراں احوال کی تفصیل اس طرح فرمائی کہ وہ ذات جس نے آسمانوں اور زمین کو ایام سے پیدا کیا اور پہر مستوی ہوا عرش پر۔ جانتا ہے وہ جو کچھ کہ زمین میں داخل ہوتا ہے اور جو کچھ اوس سے نکلتا ہے اور جو کچھ کہ آسمان سے نیچے اترتا ہے اور جو کچھ کہ اوپر چڑھتا ہے۔ کیونکہ خالق کو اپنے جمیع مخلوقات کا علم ضروری (أَلَا يَعْلَمُونَ خَلْقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) جبکہ اس بیان سے حق سبحانی نے وہو بکُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ کی تفصیل فرمائی تو پہرا اوس قول اول و ہوالاول والاخر کی تصدیق کے نسبت جسکے ضمن میں قول ثانی احاطت علمی کا تحقق بھی ہو جاتا ہے وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ فرمایا یعنی وہ اللہ تمہارے ساتھ ہے (کیونکہ ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے) جہاں کہیں کہ تم ہو خواہ زمین کے اندر ہوں یا زمین کے اوپر یا آسمان کے نیچے یا آسمان کے اوپر یعنی دنیا و آخرت میں بہر حال تمہارے ساتھ ہے لہذا اینما عموم مکان کے لئے لایا گیا اور کنتم افعال ناقصہ سے بیان کیا تاکہ عموم مکان کے ساتھ عموم زمان بھی ثابت ہو اور پہرا اسی معیت ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ تَمَّا تَعْمَلُونَ بَعِيدٌ یعنی جو کچھ تم کرتے ہو وہ دیکھتا ہے۔ کیونکہ یہ ردی افعال کی جسکا تعلق ذات کے ساتھ ہے وہ متعلق بعلم شہودی ہے اور یہ علم شہودی بغیر از معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہوتا لہذا ارشاد ہوا کہ وَلَا تَسْتَفْهِقُونَ مِنْ أَلَدٍ وَهُوَ مَعَكُمْ ع ۱۳ یعنی اللہ جل شانہ سے کوئی بات چپا نہیں سکتے کیونکہ وہ اللہ اور ان کے ساتھ ہے گویا اس آیت میں ہدایت کی ہے کہ لو

کی بھی باتوں کے جاننے سے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی پر دلیل لو چنانچہ اس کی
 تصریح دوسرے مقام پر اس طرح فرمائی ہے کہ **وَلَقَدْ كُنْعَلْمَ مَا تَوْكَلُوْنَ مِنْ**
نَفْسِهِ وَكُنْ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ۱۶۷ ع ۱۶۸ یعنی ہم جانتے ہیں
 حبلہ نظرات نفسی کو اور ہم بہت نزدیک ہیں اس کی رگ جان سے یہاں دو
 جملوں کے درمیان وہ تفسیر لائی گئی جس سے احاطت علمی کے پہلے جملہ
 کی تفسیر دوسرے جملہ میں معیت ذاتی سے کی گئی کیونکہ خطرات نفسی کا علم
 معیت ذاتی کے متعلق ہے لہذا معیت ذاتی کے ساتھ جو علم کہ حاصل ہوگا
 وہ بعلم شہودی ہی ہوگا کیونکہ **فَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ**
 پس جس ذات کا محل قیام نفوس عباد ہو تو اس کو اس کا تمام و سادس و سبب
 نفوس عباد کا علم شہوداً حاصل ہونا کیونکہ محال ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔
 اے حضرت آپ کو فردہ ہو کہ جو آپ نے علی العرش استوی کی معنی ذات
 سے حق سبحانہ تعالیٰ کے عرش پر قائم ہونیکے لینے کے نسبت کو شش زوا
 فرمائی تھی سو اب یہاں بلاتا ویل کے آ کر یہ **وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ**
 میں صریح لفظ **قَائِمٌ** کا منصوباً وارد ہو چکا ہے جس کا ترجمہ بھی مولوی
 رفیع الدین صاحب نے یہ کیا ہے کہ (کہڑا ہے وہ اوپر ہر جان کے)
 اب تو یہ امر اور بھی صاف ہو گیا کہ **اسْتَوُوا** اور **قَائِمٌ** ان دونوں کی
 معنی کہڑے ہونیکے ہیں جبکہ استواء کی معنی قائم کے لئے شش کے ہیں تو ہر قائم
 کے معنی بھی استواء کے ہوئے تو اس صورت میں آپ ہی کے قول کے
 موافق اس آیت کی یہ معنی ہوگی کہ وہ ذات مستوی ہے اوپر ہر ایک

نفس یا ہر جان کے تو بس عرش ہی پر قیام ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے اثبات
کی کوشش رایگان گئی فالحمد للہ ۵ دوستوں سے دوستی بارانِ جنت پہ
رفت و درپائے ناؤدان نشست

پس جنہوں نے استوار کی طاہری معنی لینے کے نسبت تائیداً مولانا شاہ عبدالقادر
کے ترجمہ کا حوالہ دیا ہے اونکو یاد رہے کہ صاحب موصوف نے اپنی تفسیر
موضح القرآن میں وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ کا ترجمہ از روئے طاہری معنی
کے یہ فرمایا ہے کہ (خداے تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں تم ہو) جس کا
صاف مفہوم تبادر معیت ذاتی ہے جسکو ایک عامی بھی سمجھ سکتا ہے۔
قال یہ سب سات آیتیں ہیں جن سے استوار خدا کا عرش پر بصر حث
ثابت ہوتا ہے۔

اقول۔ ان سات آیتوں سے چار آیتیں استوار علی العرش کے
تواویر لکھ دئے گئے ہیں باقی کے تین آیتیں یہ ہیں (۵) سورہ رعد میں
كَأَنَّ اللَّهَ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَلٍ تَرَوْنَهَا لَمْ يَلْمِزْ عَلَى الْعَرْشِ
(۶) سورہ فرقان میں ۛ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَكَأَنَّ
بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ لَمْ يَلْمِزْ عَلَى الْعَرْشِ (۷) سورہ سجہ میں
أَلَمْ يَلْمِزْ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ
أَيَّامٍ لَمْ يَلْمِزْ عَلَى الْعَرْشِ ان ساتوں آیتوں میں اللہ رب
رحمان کا استوی علی العرش بنیر کسی شک و شبہ کے ثابت و متحقق ہے۔
آئنا و صدقاً مگر یہ تو فرمائے کہ اس ثبوت استوار سے حق سبحانہ تعالیٰ کا

عرش پر بیٹھا دھڑنایا قائم ہونا کیسے ثابت ہو جاوے گا ؟
 قال ۔ اور ترجمہ انکا شاہ عبدالقادر رحمۃ اللہ علیہ نے دو جگہ یون کیا ہے پہلا
 عرش پر اور چار جگہ یون پہر قائم ہوا تخت پر اور مولوی رفیع الدین دہلوی
 نے یون کیا پہر قرار پکڑا اور پر عرش کے
 اقول ۔ خادم الاسلام دہلی کی مطبوعہ موضع القرآن جو مولانا شاہ عبدالقادر
 رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر ہے آپ کے خوش قسمتی سے اس وقت میرے روبرو
 دہری ہوئی ہے آیت سورہ اول اعراف میں ثم استوی علی العرش
 کی یہ تفسیر کی ہے کہ (پہر غالب ہوا اور پیدا کرنے عرش کے یاسید ہوا
 اور پر عرش کے حکمرانی شروع کی) آیت دوم سورہ یونس میں غالب ہوا
 حکم اوسکا اور پر عرش کے (کہ مخلوق اعظم ہے) آیت سیوم سورہ رعد میں ہے
 (پہر ارادہ کیا عرش کے بنانے پر) آیت چہارم سورہ طہ میں الرحمن
 علی العرش استوی کی یہ تفسیر کی ہے کہ (وہ خدا ہے نہایت بخشش کرنے والا
 عرش کے اور پر رہا) آیت پنجم سورہ فرقان میں ہے کہ (غالب ہوا حکم
 اوسکا اور پر عرش بزرگ کے سب مخلوقات سے بڑا ہے) اور آیت ششم
 سورہ سجدہ میں ہے کہ (غالب ہوا حکم اوسکا اور پر عرش کے) اور آیت ہفتم
 سورہ حدید میں ہے کہ (پہر قصد کیا عرش کا) پس ان جملہ سات آیات
 کے ترجمہ میں مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے عرش پر بیٹھنے یا تخت پر
 قائم ہونے کی معنی ایک مقام پر بھی نہیں لئے ہیں باوجود اس کے اونکے
 طرف اسکی نسبت کرنا صریح بہتان ہے بلکہ مولانا موصوف نے ان

ساتون مقام میں عرش کو اپنی حالت پر رکھا کہیں تخت سے اسکی تعبیر نہیں کی
البتہ استوار کے لئے معنی فرمائے ہیں لیکن ہر وقت اپنی تفسیر کو ایسے معنوں
سے جھین کم و کیف ہو بہت بچا یا ہے یعنی کہیں تو فرمایا کہ غالب ہوا اور پیدا
کرنے عرش کے۔ یا غالب ہوا حکم اسکا عرش پر۔ یا غالب ہوا عرش پر۔
اور کہیں کہا کہ پہر قصد کیا عرش کا۔ یا یہ کہا کہ پہر ارادہ کیا عرش بنانے پر۔
غرض آپ نے ان مختلف مقامات میں مختلف معنوں کے لینے میں حتی الوسع
ایسی کوئی معنی کی نسبت بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے طرف نہیں کی ہر
جس سے عوام الناس کو جسم و لوازم جسمی کا شبہ پیدا ہو سکے۔

اب رہا مولوی رفیع الدین صاحب دہلوی کا یہ ترجمہ فرمایا کہ پہر قرار پڑا
اور پر عرش کے۔ ہمیر کوئی حجت شرعی نہیں ہو سکتی در انحالیکہ خود اس کے
والد بزرگوار مولانا شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے اپنے عقاید فارسی میں
اون تمام معنوں کی نفی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس سے کی ہے جنہیں تجیز و سکا
وجہت وغیرہ لوازم جسمی پائے جاتے ہیں حکما ذکر آئندہ مفصلاً آوے گا
اور نیز اس کے بڑے بھائی مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے تحفہ میں
فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ را مکان نیست و اورا جہت از تحت و فوق متصور
نیست ہمین است مذہب اہل سنت اورا ونگے دوسرے بھائی مولانا
عبدالقادر صاحب نے موضع القرآن میں سورہ اعراف کی آیت استوار
کی تحت میں فرمایا ہے کہ یہودی کہتے ہیں کہ سیدہ لیلث گیا (مانگی سے)
اور پر عرش کے یہ مسئلہ مشابہات سے ہے کہ ایمان لانا چاہئے اور کھوج

نہ نکالے الخ پس اس صورت میں صرف مولوی رفیع الدین صاحب کا یہ ترجمہ کیونکر استقرار مکان پر حجت ہو سکتا ہے بلکہ بالکلیہ مفسرین و تفسیرین کا ایک لفظ استوار کی معنی میں اس قدر اختلاف واقع ہونا ہمارے طرف سے حجت ہے کہ یہ لفظ استوار کا تشابہ فی المعنی ہے۔

پس اس لفظ تشابہ فی المعنی کی جن لوگوں نے ایسی معنی لئے ہیں وہ ایک قیاسی تاویل ہے جو لائق اعتماد و قابل اعتقاد نہیں۔ چنانچہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب البواقیت و الجواہر میں فرمایا ہے کہ نفوس آدمیوں کے خواہشات کرتے ہیں شبہات میں خوض کرنے کی اور مختلف ہر اسے سلف و خلف کی آیات استوار میں اور ذکر کیا تفسیر و ن میں جملہ رطب و یابس کو اور گمراہ ہو گئے مشبہ لوگ یہاں تک کہ کہا اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہے پس ائمہ پیش آئے اُن کے ساتھ تکفیر و تضلیل و قتل و غارت و القاب بدسراخ قال۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے یون کہا باز مستقر شد بر عرش اور یہی ترجمہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ماثور ہے۔

اقول۔ مولانا شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے اپنی کتاب عقاید میں یون لکھا ہے کہ دینی و اند حقیقت این تفوق و استوار را اگر خودش و نختہ کاران در علم از کسانیکہ داد آن را خدا تعالیٰ از نزد خود علمی گویا اپنے یہاں معنی فوق و استوار حق سبحانہ کے بارہ میں اپنے قول پر آئیہ کریمہ لَا یَعْلَمُ تَاوَلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ کو استشہاد فرمایا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے پاس صفات فوق و استوار کے تشابہ

و مؤول ہین محکم فی المعنی نہیں جیسا کہ اونسکے فرزند ارجمند شاہ عبدالقادر صاحب نے بھی اوسکو تشابہ کہا ہے پس اس صورت میں بالفرض اگر کسی مقام پر شاہ صاحب نے **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ باز مستقر شد بر عرش کیا ہو تو یہ ایک تاویل محسنی ہوئے نہ کہ حقیقی تاہم اس تاویل میں بھی شاہ صاحب کی مراد استقر سے بیٹھنے و کھڑے ہونے کی تو ضرور نہوگی کیونکہ استوار کے معنی ظاہر استقر کے لئے جاوین تو۔ **ثم** کا لفظ اس بات کو ثابت کرے گا کہ آسمان و زمین کے پیدا کرنے سے پہلے خدا تعالیٰ کس چیز پر بیٹھا تھا اور کا ہی پر کھڑا تھا کیونکہ ایسے استقرار میں تو تحیز و مکان لازم ہے حالانکہ شاہ صاحب مدوح ان تمام لوازمات جسمی کی نفی تصریحاً فرما چکے ہین چنانچہ قول الجلیل کے فصل سیوم کا یہ ترجمہ ہے پاک ہے نقصان و زوال کے سب عیبوں مجسم ہونے اور تحیز یعنی احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور حبت میں ہونے اور الوان و اشکال سے اور وہ جو وارد ہوا ہے استوار علی العرش اور صخک و یدین کا اثبات سوا اسکا ایمان ہم رکھتے ہین محل بلا تفصیل ہے۔ اوسکی تفصیل کو خدا کے علم پر تفویض کرتے ہین اتنا تو ہم بالیقین جانتے ہین کہ اس کے استوار وغیرہ میں ہمارا ساقصات بالتحیز وغیرہ نہیں بلکہ خدا کی مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سمیع اور بصیر ہے اور جانتے ہین ہم کہ استوار علی العرش ایک چیز ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے چپا کہ اپنی کتاب میں اوسکو ثابت کیا ہے انتہی۔ پس اس صورت میں اگر استوی کی تعبیر استقر سے کی گئی ہو تو شاہ صاحب کی مراد ضرور اس استقر سے ثابت ہوایا تاہم

و کامل ہوا کے ہوگی جیسا کہ کہتے ہیں کہ قرار پڑا ملک حکومت پر فلاں کے یا قرار
 پڑا فلاں امر قاضی کے واسطے پر۔ یعنی ثابت ہوا جسمین وہ کم و کیف نہیں
 ہے جو کہ بیٹھنے یا کھڑے ہونے یا ٹھہرنے کے مفہوم میں پایا جاتا ہے واللہ اعلم
 اور کہا ہے ابوالبرکات عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی الحنفی نے اپنی تفسیر
 مدارک میں زیر آیہ ثماستوی علی العرش کے کہ تفسیر العرش
 بالسما یروا استواء بالاستقرار کما یقول المشبہة باطل الخ
 یعنی عرش کی تفسیر تخت سے اور استواء کی تفسیر استقرار سے جیسا کہ مشبہہ
 کرتے ہیں باطل ہے۔

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ اثر جس سے استوی علی العرش
 کے معنی عرش پر مستقر ہونیکے آئے ہوں یہاں مذکور نہیں۔ اگر اس اجالی
 حوالہ سے وہ تفسیر مراد ہے۔ جو زبان زد عام میں ابن عباس کی مشہور
 ہے تو وہ ہرگز قابل حجت نہ ہو سکے گی کیونکہ سیوطی علیہ الرحمۃ نے اتفاق
 میں کہا ہے کہ سست ترین طرق ابن عباس کی تفسیر ہے انتہی کیونکہ
 محدثین کے طریق پر ہمستند نہیں ہوئی ہے لہذا محققین کے نزدیک یہ
 قابل سند نہیں ہے بلکہ بعضوں نے تو اسکا صاف انکار کیا ہے کیونکہ
 حدیث صحیح ابن عباس سے جہات ثابت ہو چکی ہے اس کے خلاف اس
 تفسیر میں ہے واللہ اعلم بالصواب۔

الکلی

یا اگر اس سے وہ اثر مراد ہے جو من طریق محمد بن حروان عن
 عن ابی صلیح مروی ہے تو اسکو امام بیہقی نے منکر کہا ہے اور کہا

یہ بھی ہے کہ اسی اسناد سے دوسرے جابے بھی ابن عباس سے روایت
 آئی ہے مگر یہ ابو صالح و کلبی و محمد بن المروان یہ سب متروک ہیں اہل حدیث
 کے نزدیک۔ اور نہیں نجات پکڑتے ان کے روایتوں سے بسبب اس کے
 کہ بہت منکر ہیں روایتیں انکی اور بسبب ظاہر ہونے جھوٹ کے ان کی
 روایتوں میں اور کہاہے امام بیہقی نے ابن عباس کی روایتوں میں کلام
 کرنے کے بعد کس طرح جائز ہو سکتے ہیں مثل ان باتوں کے ابن عباس سے
 اور نہیں روایت کرتا اوسکو اور نہ بعض اونکا کوئی اونکے اصحاب ثقات
 سے باوجود شدت حاجت کے اونکی معرفت کے طرف اور جس چیز کے ساتھ
 منفرد ہوا ہے کلبی وغیرہ وہ واجب کرتی ہے حد کو اور حد واجب کرتی ہی
 حد کو بسبب محتاج ہونے حد کے طرف حد کرنے والیکے کہ خاص کر دے
 اوسکو درہالیکہ باری قدیم و لم یزل ہے انتہی۔ پھر کہا امام بیہقی نے جو
 کچھ حکایت کیا گیا ہے ابن عباس سے وہ ماخوذ ہے کلبی کی تفسیر سے اور
 کلبی ضعیف ہے۔

قال۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ آیات لفظاً محکم ہیں اور کیفیت تشابہ اور ترجمہ
 کرنا اونکا لغتہ درست اور ایمان لانا اونپر واجب اور سوال کرنا اونکی کیفیت
 سے بدعت ہے۔

اقول بیشک ان جملہ آیات میں استوار کا لفظ محکم ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ
 کے استوار علی العرش پر ایمان لانا بھی واجب ہے اور یہ بھی درست ہے کہ
 کیفیت اوسکی تشابہ ہے لیکن کیفیت کا تشابہ ہونا بعینہ اوس کے معنی کا

متشابہ ہونا ہی کیونکہ یہاں حبقہ لغوی معنی استوار کے مثلاً بیٹھنے۔ یا قمار پر کھڑے ہونے یا
 ٹہرنے یا کھڑے رہنے و قائم ہونے وغیرہ کے لئے گئے ہیں وہ سب کے
 سب باکیفیت ہیں اگر ان معنوں سے اونکی کیفیت ذاتی کو زایل کر دین تو
 معنی بھی زایل ہو جاوینگے۔ (حسبکی تصریح گزر چکی) پس اس صورت میں
 استوار کی معنی کا سوال کرنا بدعت ہے کیونکہ استوار کی تفسیر بتا دینا
 کسی معنی لغوی کے ساتھ ماثور نہیں ہے چنانچہ مالابدمنہ میں ہے کہ
 معنی احاطہ و قرب و معیت و دانیم کہ حیثیت و ہمچنین استوار سے ادبجانہ بر
 اور پھر فرمایا کہ ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد پس
 اس سے ثابت ہوا کہ استوار کی معنی متشابہ ہیں لہذا معنی ظاہری پر اس کے
 ایمان لانا واجب نہیں ہے بلکہ احتراز اس سے واجب ہے کیونکہ تا غیر حق
 راجح ندانستہ باشی۔ چنانچہ اسکی تفصیل ابھی آوے گی انشاء اللہ تعالیٰ
 اگرچہ کچھ شک نہیں کہ لفظ استوار کا لغت عرب ہی کے معنوں میں بولا گیا
 ہے مگر جب کہ اسکی معنی ہی لغتاً منحصر نہیں ہیں تو پھر فرمائے کہ اسکا ترجمہ
 کون سے معنی کے ساتھ کیا جاوے اور کیا مراد لیجاوے اگر اودن سے کسی
 ایک معنی کو اختیار کیا جاوے تو اس تخصیص کی کیا وجہ اور اس پر کیا دلیل
 ہوگی۔ علی الخصوص ایسے معنی کے ساتھ جو لازم بھی ہوں ترجمہ کر کے
 اوس پر ایمان لائیکو واجب کہنا خود نا واجب ہے۔
 قال۔ مالابدمنہ میں فرمایا انکار کرنا نصوص کا کفر اور تاویل اونکی جہل ہے
 اقول۔ نہایت درست ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استوی علی العرش تو

منصوص ہے لہذا اسکا منکر کا فر ہے مگر اسکی معنی و کیفیت منصوص نہیں ہے
 باوجود اس کے بیٹھنے یا ٹھہرنیکے ساتھ استوار کی تاویل کرنا بلاشبہ جہل
 مرکب ہے۔

مالا بدمنہ میں جملہ مذکور کے اوپر کی کچھ عبارت کو پڑھ کر دیکھئے کہ قاضی ثناء اللہ
 پانی پتی کیا تحریر فرماتے ہیں۔ پس ایمان آریم کہ حق تعالیٰ محیط اشیا و است
 و قرب معنی احاطہ و قرب و معیت مذاہم کہ حسیّت و ہنجین استوار او سبحانہ
 بر عرش و گنجائش او در قلب مومن و نزول او آخر شب با سمان پائین
 کہ در احادیث و منصوص وارد اند و ہنجین بدو وجہ کہ منصوص بر آن ناطق اند
 ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد و در تاویل آن نہایت
 آمد و تاویل آنرا حوالہ بعلم الہی باید کرد تا غیر حق را حق نہ دانستہ باشی و در
 صفات و افعال الہی غیر از جہل و حیرت نصیب بشر ملکہ نصیب ملائکہ ہم
 انکار منصوص کفر است و تاویل آن جہل مرکب انتہی۔

قال۔ جس طرح اس آیت سے استوار ثابت ہوا اسی طرح یہ بات بھی
 ثابت ہوئی کہ معیت خدا کے ساتھ بندوں کے علمی ہے نہ ذاتی اس لئے
 کہ ذکر عموم علم کا کیا پر معیت کا پر نصارت کا۔

اقول۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے مالا بدمنہ میں تحریر فرمایا ہے کہ
 او تعالیٰ محیط اشیا و احاطہ ذاتی و قرب و معیت با اشیا و درود نہ آن
 احاطہ و قرب کہ در خور فہم قاصر ما باشد کہ آن شایان خواب قدس اوست
 انتہی۔ اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی احاطت و معیت ذاتی محکم ہے مگر

اس احاطت و معیت کی معنی متشابہ ہیں یعنی معیت ذاتی و مجہول الکیفیت سبب جس کا تفصیلی ثبوت مختلف طور پر جا بجا دیا گیا ہے۔ لیکن اس کے بعد تمامی شبہات رفع ہو جاسکتے ہیں بشرطیکہ حشیم حق بین ہو۔

آیت چہارم کے ضمنی جواب کو تکرراً دیکھئے کہ موالا اول سے بصیرت تک اول ذکر احاطت ذاتی کا تفصیلاً ہوا ہے اور پھر احاطت علمی اجمالاً اور پھر اوس اجمال کی تفصیل و ذکر احاطت ذاتی پر اس بیان کو ختم کیا ہے۔ یعنی اولاً عموماً احاطت ذاتی کا ذکر کیا اور پھر احاطت علمی کی شان بتلایا کہ پھر معیت ذاتی کا اعادہ فرمایا تاکہ بندہ جان لے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اوس کے اعمال جو ارجح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہے بالفرض یہاں معیت علمی مراد ہوتی تو بجائے بصیرت کے علم فرماتا چنانچہ دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے کہ وَلَکِنْ أَقْرَبُ إِلَیْکَ مِنْکَ وَ لَکِنَّکَ لَا تَبْصُرُ أَمْرًا اگرچہ یہاں ضمیر نحن کا مشا و الیہ ذات ہے تاہم لیکن صرف استدراک کے لانے سے قربت صفاتی کے قید کا اشتباہ بھی مرتفع ہو گیا کیونکہ صفات امور معقولہ سے ہیں جنکا ادراک متعلق بعلم ہے اور ذات مرئی و محسوس ہے۔ لہذا اسکا ادراک متعلق بہ بصیرت ہے یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے لا تعقلون یا لا تعقلون نہیں کہا بلکہ وَلَا لَکِنْ لَا تَبْصُرُونَ فرمایا کیونکہ ذات فی حد ذاتہ معقول نہیں ہے مگر افسوس ہے کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہیں خیر اس سے تو اس قدر ضرور ہی ثابت ہو جاوے گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت بھی مع الذات ہے جیسا کہ بیان ذیل سے ظاہر ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ

قال۔ اور جس آیت میں قید علم کا ساتھ معیت کے نہیں آئے وہ بقاعدہ اصول فقہہ محمول ہے آیت مقید پر اور اسی جگہ سے سارے روئے زمین کے مفسرین نے کیا حنفی کیا مالکی کیا شافعی کیا حنبلی معیت کو علمی کہا ہے اور یہ تفسیر ہے تاویل نہیں اور یہی حکم ہے آیات احاطہ و قرب وغیرہ کا۔

اقول۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ واللہ بکُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ^{ہو} میں احاطت کا ذکر مطلقاً وارد ہے جبکہ دوسری جگہ وَأَنَّ اللَّهَ أَقْلُ أَحْكَامٍ ^{ہو} بکُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ^{ہو} میں بقید علم کے احاطت کا ذکر ہوا ہے تو بقاعدہ اصول فقہ پہلی آیت کو جمین احاطت کا ذکر مطلقاً ذاتی ہے دوسری آیت پر محمول کرنا چاہئے جمین وہ احاطت ذاتی علم کے ساتھ مقید ہو گئی ہے یعنی پہلی آیت واللہ بکُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ^{ہو} میں بھی احاطت علمی ہی مراد لینا چاہئے جیسا کہ حدیث صحیح والذی نفس محمدی بیکہ لو انکرم لیتم بحبل الی الارض السفلہ الہبط علی اللہامین حافظ ترمذی نے علی اللہ کی تفسیر علی علم اللہ کر کی ہے جس کی نسبت سیری یہ گزارش ہے کہ اللہ علم ذات ہر لہذا ذات سے خاص کسی ایک صفت ہی کا مراد لینا خلاف عادت و بلاغت ہے قطع نظر اس کے لفظ اللہ کے معنی لغوی کا نہ لینا اور لفظ منصوبہ میں تاویل کرنا خود خلاف اصول مسلمہ معترض ہے کیونکہ اس قسم کے خیال والوں نے آیت استوی علی العرش کو اپنی معنی مقصودہ کے ثبوت کے لئے اسی بنیاد کو مستحکم کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ بلا تاویل ظاہری لغوی معنی لئے جائیں پس اس صورت میں لغتاً لفظ اللہ کا لفظ استوار سے زیادہ ترجیح کو مستحکم

کیونکہ لفظ استواء کے معنی لغوی متعدد و مختلف آئے ہیں بخلاف اُس کے اسم اللہ کا اسمی لغتاً و اصطلاحاً بجز ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات کے دوسری کوئی شے نہیں ہے یعنی اوسکی ایک ہی معنی ہے اور اوسکا موضوع لذات واجب الوجود ہی ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہوگی نہ کوئی خاص صفت بلکہ یہ امر بدیہی ہے کہ اسم مبارک اللہ کے ساتھ ہی ہر خاص عالم و عالم و جاہل کے تصور میں ذات الہی ہی مقصور ہوتی ہے نہ کہ کوئی صفت

علم یا قدرت کی۔ پس جبکہ لفظ اللہ کا محکم فی المعنی ہے تو کیسے یہ وہ مؤول نہیں ہو سکتا اور نہ کسی نے آج تک اوسکو مؤول کہا ہے بالفرض اگر کہبط علی اللہ یا مؤول ہوتا تو لفظ مؤول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کبھی تم نکھانے اور آئیہ کریمہ ہوالاول والاخر الخ کو (جہین ضمیر ہو) کا مرجع ذات ہے) استشہاد نفرماتے باوجود اس کے ہر کسی مفسر یا محدث مثلاً حافظ الترمذی کی تاویل یا تفسیر تقدیری علم کے ساتھ کرنا اگرچہ از روئے مذہب معترض کے باطل ٹھہرتی ہے مگر سمجھ دار اس تعبیر کو کبھی باطل نہیں خیال کرے گا کیونکہ ہر ذی عقل جہین تھوڑا سا بھی مادۂ تفقہ موجود ہو وہ جان سکتا ہے کہ کوئی صفت ذات مطلق سے آنا و مانا بلکہ اعتباراً بھی ہرگز منفک نہیں ہو سکتی پس اس صورت میں عوام جو معرفت ذاتی کو نہیں سمجھ سکتے یا اور کسی مصلحت کے نظر کرتے معرفت علمی کے ساتھ تعبیر کرنا خلاف واقع نہوگا کیونکہ صفت بغیر ذات کے مقصور ہی نہیں ہو سکتی پس بلحاظ تفادیت فہم

عوام کے معیت ذاتی کی تعبیر معیت علمی سے کرنا دلیل نقاست ہے کیونکہ صفت علم کے ساتھ اس معیت کو تعبیر کرنے میں بھی ایک نہایت دقیق مناسبت ہے ہاں بغیر از ذات کے محض معیت علمی کا اعتقاد جہالت ہے کیونکہ جو فقیہ ہے وہ جانتا ہے کہ معیت علمی کے ضمن میں معیت ذاتی ہی مستحق ہوتی ہے کیونکہ صفت علم کی عین ذات الہی ہے لہذا علم کے ساتھ ذات بھی ضرور ہی پائی جاوے گی لہذا یہاں اصول فقہ کا استدلال بے محل ہے کیونکہ عقاید میں اصول فقہ کو دخل نہیں اور نہ کسی مجتہد نے الہیات کے لئے اصول ٹھہرایا ہے۔ بلکہ یہ فقہی اصول بھی تو شافعیہ کا ہے کیونکہ خفیہ کا اصول فقہی اس کے مخالف ہے۔ یعنی دے بیان عام پر حکم عام کا اور مقام خاص پر حکم خاص کا کرتے ہیں۔ پس اس اصول فقہی کے رو سے تو آیہ کریمہ **وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِیْطٌ** میں بلا قید کسی صفت کے مطلق احاطت ذاتی ایجاد کی اور **اِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** میں احاطت علمی ہوگی کیونکہ وہاں عام احاطت ذاتی کا ذکر تھا اور یہاں خاص بصفت علم کے ہوا ہے پس اس اصول خفیہ کے رو سے تو معاملہ بالعکس ہو گیا اور مطلق کا محل مقید پر ناجائز ٹھہرا تو وہ دلیل بھی باطل ہو گئی۔

بالفرض اگر ہم اس اصول فقہی شافعیہ کو تسلیم کر لیں تو بھی اصل مقصود ہرگز حاصل نہ ہوگا مثلاً **وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِیْطٌ** میں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً اور دوسری آیت کریمہ **وَاِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** میں وہی ذات مطلق بقید صفت علم کے مقید ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس

قید میں بھی وجود ذات مطلق کا باقی رہا کیونکہ ذات مطلق ہی پر صفت علم کی قید
 زائد ہوئی ہے تو احاطت علمی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی بھی لازم ہو گئی کیونکہ
 صدق احاطت علمی بغیر احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے اگر کوئی سمجھنے والا
 ہے تو اس سر کو جان جائیگا کہ ایک مقام پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا
 اور دوسرے مقام پر اسی ذات مطلق کی احاطت کو مع العلم یعنی بقید علم
 بیان کرنا اصل مقصود ذات و صفات ہر دو کی احاطت کا ثبوت ہے جس کے
 ضمن میں سر عدم امکان التفکاک ذات و صفات بھی متحقق ہو جاوے بہر حال
 کہیں معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہیں کسی ایک صفت علم یا
 قدرت کے ساتھ مقید ہونا حسب اقتضائے حال و قرینہ مقام کے ہے
 لہذا اہل کو چاہئے کہ جہان مطلق ہے وہاں مطلق رکھیں اور مقید کو مقید کریں
 کیونکہ اللہ جل شانہ اور اس کے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے
 جہان کہیں کہ معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلق کرنا مناسب جانا فرمایا ہے
 اور جہان جس صفت کے ساتھ اس کو مقید کرنا چاہا کیا ہے پس ہر دو کی
 تصدیق ہمیر واجب ہے کہ رَبَّنَا اٰمَنَّا بِمَا اَنْزَلْتَ وَ اَتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ
 فَاٰتِنَا مَعَ الشّٰهِدِيْنَ ۝ ۳۷ ۱۳ یہ جو دعویٰ کیا گیا ہے کہ روئے
 زمین کے مفسرون نے معیت کو علمی کہا ہے۔ اگرچہ اسکی تکذیب کے لئے
 اس وقت سوائے ایک دو تفسیرون کے اور دوسرے کتب معتبر موجود نہیں ہیں
 تاہم حیدر احوال مفسرین وغیرہ کے بطور نمونہ یہاں پیش کئے جاتے ہیں
 وباللہ التوفیق۔ مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے موضح القرآن میں لکھا

مَعَكُمْ آيَاتُكُمْ ذُنُوبُكُمْ تَفْسِيرُ اس طرح کی ہے کہ خدا تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے
 جہاں تم ہو۔ اِیضاً اِذْ تَقُولُ لِمَا حَبَدَ لَا تَخْشَیْنِ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا ۝۱۲
 جس وقت کہتا تھا یا بنمیر واسطے یا اپنے گے کہ ابو بکر تھا غلین نہ تو تحقیق اللہ
 ہمارے ساتھ ہے انتہی پس ان دونوں آیتوں کی تفسیر اللہ کی معیت
 سے کی گئی جو علم ذات ہے۔ اور مولوی رفیع الدین صاحب نے ترجمہ القرآن
 میں اِیضاً مَعَنَا میں معیت علمی کی تفسیر نہیں کی بلکہ یوں کہا کہ تحقیق
 اللہ ہمارے ساتھ ہے اور مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب نے تفسیر غزنی
 میں فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَمُوجُّہُ اللّٰہِ کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ ہر جا کہ
 استادہ روئے خود را بسوئے او گردانید پس در ہمان مکان است
 ہمہ نور خدا و قرب او۔ اور فتح الرحمن میں وَہُوَ مَعَكُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ
 کا یہ ترجمہ ہے کہ او با شما است ہر جا کہ اشیاء اور وَہُوَ مَعَكُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ
 کا یہ ترجمہ کیا ہے کہ خدا با ایشان است ہر جا کہ باشند اور مولانا جامی نے
 الواح میں لکھا ہے خدا ہمہ جا حاضر است اور رسالہ سلطنت میں مولانا شاہ
 ولی اللہ محدث دہلوی نے اَللّٰہُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ کی تفسیر یوں
 کی ہے اگر کج فہمی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود معریت و بیان طلسم الہی
 ہماں ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است اور نیز بیان مراتبہ
 میں فرمایا ہے کہ تَصَوَّرْ حُضُورَہٗ تَعَالٰی وَ نَظَرْہٗ وَ مَعِیَّتَہٗ تَصَوَّرْ
 جَدِّ الْاَخِ اور امام غزالی نے فرمایا ہے کہ وَہُوَ قَرِیْبٌ مِّنْکُمْ لَمْ یُحِیْ
 اور امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں زیر آیت کریمہ وَہُوَ مَعَكُمْ کَف

لکھا ہے کہ فالْحَقُّ سُبْحَانَهُ هُوَ الْمُتَوَسِّطُ بَيْنَ كُلِّ مَا هِيَ فِي وَبَيْنَ وَبَيْنَ
 فَهُوَ إِلَى كُلِّ مَا هِيَ أَقْرَبُ مِنْ وَجُودِ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ بِعَيْنِ
 حَقِّ سُبْحَانَهُ تَعَالَى دُہی واسطہ درمیان ذوات ممکنات اور کئے وجود کے ہے
 پس وہ ہر ماہیت سے قریب تر ہے اوس کے وجود سے اور شیخ ابراہیم
 مواہبی الشافعی نے کہا ہر کلمہ معنایا بذاتہ و صفاتہ اور کہا ہے
 شیخ الاسلام ابن اللبان نے فی قولہ تَعَالَى وَكُنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ الْخ فَمِنْ هَذِهِ
 الْآيَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَقْرَبِيَّةِ تَعَالَى عَنْ عِبَادِهِ قَرِيبًا بِحَقِيقَتِيَّا كَمَا
 يَلِيْقُ بِذَاتِهِ الْخ وَقَالَ الْبِضَاوِيُّ يَجُوزُ يَقْرِبُ الذَّاتِ الْقَرِيبُ الْعِلْمُ
 لِأَنَّهُ مُوجِبُهُ وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ فِي كِتَابِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ نَقْلًا
 عَنِ الْحَكَمِيِّ مَعْنَاهُ لَا مَسَافَةَ بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَهُ الْخ اور یہ قول
 بہیقی کا بزرگ حدیث متفق علیہ انکم تدعونہ سمیعاً قریباً و هو معکم
 الحدیث کے تفسیر واقع ہوا ہے وَقَالَ السَّيُوطِيُّ تَقَالَعَنِ الشَّيْءُ عَنِ الذَّاتِ
 أَنْهَا أَقْرَبُ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ الْخ اور قاضی ثناء اللہ یانی تی نے لکھا
 ہے کہ او تَعَالَى محیطِ اشیاء است با حاطۃ ذاتی۔ اور امام شوکانی نے تو
 صاف کہہ دیا ہے کہ اللہ تَعَالَى کی معیت کو علم کے ساتھ تعبیر کرنا بدعت ہے
 چنانچہ اصل قول آئندہ اوس کے محل پر مفصلاً آوے گا۔ پس باوجود اس قدر
 وضاحت و صراحت کے کیا اب بھی آگاہ وہ خیال صحیح ہو سکتا ہے۔
 کہ روسے زمین کے محلہ مفسرین کیا حنفی و کیا مالکی اور کیا شافعی و کیا حنبلی
 سب کے سب نے اللہ تَعَالَى کے قرب و معیت و احاطت کو علمی کہا ہے۔

قال پس ثابت ہوا کہ علم قدرت و سلطان خدا کا ہر سر مکان میں ہے اور وہ فوق عرش ہے قائم تخت پر جس طرح اوس نے قرآن شریف میں بیان فرمایا اور سارے بنی آدم اس بات پر متفق ہیں کہ خدا تحت عالم نہیں اور نہ کسی اور چیز پر سوائے عرش کے مستوی ہے واللہ اعلم۔

اقول عقلاً و نقلاً تو یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جہاں صفت علم یا قدرت کا احاطہ ہو گا وہاں ضرور ذات بھی ہوگی کیونکہ لغیر ذات کے کسی صفت کا قیام متصور ہی نہیں ہو سکتا الحق سبحانہ و تقدس کا استوی علی العرش تو قرآن سے ثابت ہے مگر فوق عرش اوس کا تخت پر قائم ہونا یا ٹھہرنا و بیٹھنا وغیرہ کا قرآن سے تو کیا بلکہ کسی حدیث صحیح سے بھی ثابت نہیں اور نہ قیامت تک ثابت ہونی کی امید ہے اب رہا سارے بنی آدم کا اس بات پر متفق ہونا کہ خدا تحت عالم نہیں ایک دھوکا دینے والی بات ہے کیونکہ ذات مطلق تحت کی قید سے بیشک مطلق ہے لہذا صاف صاف یوں کہئے کہ جس طرح بنی آدم رہا استثناء بعض کے اسباب پر متفق ہیں کہ جس طرح خدا بجہت فوق عالم کے مقید نہیں ہے اسی طرح بجہت تحت عالم کے بھی مقید نہیں ہے کیونکہ ذات مطلق کا جس طرح جہت فوق میں مقید ہونا عقلاً و نقلاً باطل ہے اسی طرح جہت تحت کی قید بھی باطل ہے اور نیز اوس ذات مطلق کی احاطت و معیت ذاتی ہر شے کے ساتھ ہر سر مکان میں حلول و اتحاد کی شان میں سمجھنا بھی بے شک و شبہ الحاد ہے اور یہ بات بھی بہت صحیح و درست ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استواء ہوا

عرش کے آسمان و زمین وغیرہ کسی اور چیز پر نہیں ہے کیونکہ اس ذات مطلق کو جو ایک خاص نسبت عرش کے ساتھ حاصل ہے وہ نسبت دوسرے کسی شے کے ساتھ حاصل نہیں ہے اللہ اعلم بحقیقتہ الحال۔
قال فصل دوم بیان میں اوں حدیثوں کے جس سے استوار خدا کا عرش بر ثابت ہے۔

پہلی حدیث فَهُوَ عِنْدَكَ فَوْقَ الْعَرْشِ یعنی وہ لوح محفوظ جہین بہم لکھا ہے کہ میری رحمت میری غضب پر بڑگئی نزدیک خدا کے ہے اور پر عرش کے رواہ البخاری و مسلم

اقول۔ اس حدیث سے تو استوار ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ عنوان فصل میں اسکا دعویٰ کیا گیا ہے البتہ اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا ذکر ہے بشرطیکہ ضمیر کا مرجع ذات حق ہو خیر اگر اس لوح محفوظ کی نزدیکی سے خالق مطلق کی وہی فوقیت ثابت کرنا مقصود ہے جو لوح محفوظ کی فوقیت علی العرش حاصل ہے تو گویا اس صفت مخلوق کے ساتھ فوقیت خالق کی تشبیہ دیکئی تو ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ صفت فوقیت کی منجملہ تشابہات کے ہو گئی تو پھر اس فوقیت سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہت کا ثبوت نہی تاویل ہو گئی۔ والا حق سبحانہ تعالیٰ کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا مفہوم ظاہری صحیح خیال کیا جاتا ہے تو اسکی یہ معنی ہوگا کہ فوق عرش کے لوح محفوظ اور اسکا خالق مطلق ایک ساتھ ہیں حالانکہ دوسرے حدیث کے ان اللہ وَلَوْ كُنْ مَعَهُ شَيْءٌ سے یہ مفہوم باطل ٹھہرتا ہے

اور یہی حق ہے کیونکہ خالق و مخلوق کا ایک ساتھ عرش پر ثابت کرنا وہ عین ثبوت مکان ہے اور یہہ اوس ذات مطلق کے لئے حد ہے اور یہہ باطل سے
 قَالَ الْكِتَابِ الْأَشْمَاءِ وَالصِّفَاتِ إِنَّهُ تَعَالَى لَا مَكَانَ لَهُ
 جبکہ بیان عندہ سے ایک مخلوق کے ساتھ خالق کی قرب و معیت معنی
 متعارف لے سکتے ہیں تو پھر دوسرے مخلوقات کے ساتھ بھی حدیث قدسی
 لَوْ حَدَّثْتُكُمْ لَوَجَدْتُكُمْ عِنْدَكَ (مسلم) میں معنی متعارف کا نہ لیا جانا
 ترجیح بلا مرجح ہے اور یہہ باطل ہے۔

بیان یہہ امر خوب یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اوس ذات مطلق کی احاطت
 سے عرش و فرش کا کوئی ذرہ بھی خارج نہیں ہے لہذا کسی چیز کے ساتھ اوس
 ذات مطلق کے لئے دور و نزدیک کی نسبت کا ثبوت محال و باطل ہے
 کیونکہ یہہ ہر دو نسبتیں دو جسموں کی باہمی نسبت سے پیدا ہوئے ہیں
 قَالَ - حَدِيثُ رَوْحِ بْنِ اللَّهِ مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ
 کہا زینب نے بیاہ و یا مجھ کو خدا نے سات آسمانوں کے اوپر سے۔

اقول - اس حدیث کا مفہوم صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ
 لوح محفوظ میں یہہ نکاح لکھ چکا تھا جو فوق سبع سموات ہے اور یہہ بھی صحیح ہے
 کہ فوق سبع سموات یعنی عرش سے یہہ امر صادر ہوا کیونکہ عرش محل
 تدبیر عالم ہے کہا قال اللہ تعالیٰ لَقَدْ أَسْلَوْنِي عَلَى الْكَرْشِ بَدَأَ الْأَمْرَ
 پس سر حکم الہی عرش سے آسمانوں پر اور پھر زمین پر نازل ہوتا ہے حطرح
 کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وَإِلَّا يَذَّكَّرُوا لِلْأَمْرِ الْإِلَهِيِّ لَأَرْضُ الْ

اگرچہ جملہ احکام کلی عرش سے آسمان پر اترتے ہیں مگر اس کے اسباب تفصیلی
 آسمان میں ہوتے ہیں اور پھر آسمان و زمین کے اسباب ملکر سب کام بنتے
 چلے جاتے ہیں اسی واسطے بی بی زمین نے بھی وقوع نکاح کی نسبت عرش کے
 جانب کی جو مصدر حکم الہی ہے۔ پس اس سے یہ کہان ثابت ہو گیا کہ حق سبحانہ
 فوق سبع سموات مقید ہے اگر اسکی یہ وجہ ہے کہ جہان سے حکم الہی صادر ہو
 وہیں ذات الہی بھی ہو تو بے شک صحیح ہے پس اس سے اس ذات مطلق
 کا وادی مقدس طری میں بھی ہونا متحقق ہو جاوے گا کیونکہ اسی میدان میں موسیٰ
 علی نبینا وعلیہ السلام پر حکم ہوا تھا کہ **فَاَخْلَعْ نَعْلَکَ**
قَالَ۔ حدیث سیوم **اَدْخَلَ عِلَّکَ رَبِّیْ وَهُوَ عِلَّ عَرْشِہٖ رَاٰ الْخَلْقَ**
 داخل ہو گا میں اپنے رب پر اور وہ اپنے عرش پر ہو گا یعنی قیامت کے دن
اقول معلوم ہوتا ہے کہ عرش قیامت کا اس عرش کے سوا ہے کیونکہ عرش
 قیامت کے حامل آٹھ ملک ہونگے اور اس عرش کے حامل چار ملک ہیں
 اس کے سوا عرش رخصن اور عرش مجید اور عرش کریم اور عرش عظیم میں
 جس طرح مختلف صفات کے ساتھ یہ عرش موصوف ہوئے ہیں اسی طرح
 وہ اپنی حقیقت میں بھی متفاوت ہیں اول تو اس بہید کو سمجھ لیجئے گا تو پھر
 اس حدیث کے مفہوم صحیح کا سمجھ لینا بھی آسان ہو جاوے گا۔
 یہ بہید خوب یاد رہے کہ قیامت کا عرش محل تجلی گاہ ذوالجلال والاکرام ہے
 اگر اس سے یہ لازم آجائے کہ جو محل تجلی یعنی ظہور رب ہو وہی اسکا محل
 قیام بھی ہو تو پھر علی الارض کا مسئلہ بالکل ثابت ہی ہو جاوے گا کیونکہ علی الارض

کہ وہ طور بھی تجلی گا کہ رب تھا جسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبَقًا ۙ ع ۹

بروز قیامت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا عرش پر تجلی ہونیکے حالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا داخل ہونا یعنی اپنے رب سے ملنا ہی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو اس سے کہیں زیادہ حدیث ذیل کی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے علی الارض ہونے پر بھی قرینہ رکھتی ہے جسکو احمد و ترمذی نے معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ ایک روز بعد نماز صبح کے اپنے فرمایا کہ اِنِّی مُتُّ مِنَ اللَّیْلِ فَمَوْضِعَاتُ وَصَلَتُ مَا قَدَرْتُ فَنَعِسْتُ فِی صَلَوَاتِی حَتّٰی اِسْتَقَلْتُ وَفِی رَاوِیَعٍ قَدْ اِسْتَقْطَضْتُ فَاِذَا اَنَا بِرَبِّی تَبَارَکَ وَتَعَالٰی فِی اَحْسَنِّ صُوْرَةٍ فَقَالَ یٰمُحَمَّدُ قُلْتُ لَبَّیْكَ رَبِّ قَالَ فِیْمَ یَخْتَصِمُ الْمَلَائِکَةُ اِلَیَّ عَلَی قُلُوبِی لَا اَدْرِیْ قَالَا لَهَا ثَلَاثًا قَالَ فَرَأَیْتَهُ وَضَعَ کَفَّہُ بَیْنَ کَتِفَیْ حَتّٰی وَجَدَتْ بَرْدًا اَنَا مِلْدٍ بَیْنَ ثَدَّیْ فِی سَجْدَیْ لِیْ کُلُّ شَیْءٍ رَمَتْ

الی اخر الحدیث یعنی اٹھائیں رات کو وضو کیا اور نماز پڑھی میں نے جتنی طاقت تھی مجھ کو پس غافل ہوا میں نماز میں پیریداری ہوئی مجھ کو اور ایک روایت میں ہے کہ پس جاگائیں پس ناگہان پایا میں نے اپنے کو ساتھ رب تبارک و تعالیٰ کے کہ وہ اچھی صورت میں تھا پس کہا اے محمدؐ کہا ہاں اے رب میرے کہا کس امر میں ملا اعلیٰ جھکڑتے ہیں کہا میں نہیں جانتا کہا میں نہیں جانتا کہا اوسکو تین بار کہا دیکھا میں نے اوسکو کہا ہاتھ

اپنا بیچ میرے کاندھوں کے یہاں تک کہ پایا میں نے ٹھنڈک اس کے اذگیوں
 کی درمیان اپنی چھاتی کے اور روشن ہوئی ہر چیز میرے اوپر اور پہچا نہیں
 الخ۔ اگرچہ یہ حدیث بھی تشابہات سے ہرگز اس کے ذکر سے میرا مطلب
 صرف یہاں اس قدر ہے کہ پہلی حدیث سے اتنا ہی پایا جاتا تھا کہ آپ اپنے
 ربؐ پاس داخل ہوئے دورانِ حالیکہ وہ عرش پر تھا اور دوسری اس
 حدیث سے ثابت ہوتا ہے علی الارض آپ کا داخل ہونا یعنی حق سبحانہ تعالیٰ
 سے آپ کا ملنا پہلے سے ہی نہایت جلی و تفصیلی ہے کیونکہ اذْخُلُ رَبِّي
 سے زیادہ صریح عبارت فَاذْ اَنَا بِرَبِّي ہے جسکی توثیق اس ارشاد سے
 اور بھی ہو جاتی ہے کہ قَالَ فَرَأَيْتُمْ وَصَّحَكُمْ بَيْنَ كَتَفَيْهِ
 وَجَدْتُ بَرْدًا اَنَا مِلَّةُ بَيْنَ ثَدَّيْ اَوْزِرُ فَاَسَيْتَقَطُّ سے ظاہر ہوتا
 ہے کہ یہ واقعہ عالم بیداری کا ہے۔

الحاصل مراد اس حدیث سے وہ خاص مقام محمود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کا ہے جس میں سوائے آپ کے دوسرا کوئی داخل نہ ہوگا بعض علماء نے کہا ہے کہ
 یہ مقام تحت عرش کے ہوگا جسکی تائید اس حدیث صحیح متفق علیہ سے ہوتی
 ہے فَاَنْطَلَقَ فَاَتَى تَحْتَ الْعَرْشِ فَاَقَعَ سَاجِدًا لِرَبِّي الْحَدِيثُ
 یعنی جب لوگ شفاعت کی طلب میں اخیر میرے پاس آؤ گئے تو چلوں گا اور
 آؤں گا عرش کے نیچے پس گر پڑوں گا سجدہ میں اپنے پروردگار کے۔

قال۔ جو بھی حدیث فَاَسْتَأْذِنُ مِنْ رَبِّي فِي دَارِهِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ
 پھر اذن چاہوں گا میں اپنے ربؐ پر اس کے گہر میں مراد گہر سے اس کے گہر میں

بقصرینہ حدیث میں ان دونوں حدیث سے معلوم ہوا کہ استوار یہاں اور وہاں
دونوں جگہ ثابت ہے۔

اقول۔ ان دونوں میں لفظ استوار کا ذکر ہی نہیں ہے تو پھر کیونکر
استوار ثابت ہو جاوے گا۔ اگر اس حدیث فی دارہ میں لفظ دار کا اوس ذات
مقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو آیہ کریمہ اِنَّ كُرْسِيَّ ابْنِ
لَا طَافِیْنِ سے اوس ذات مقدس کا علی الارض ہونا علی العرش سے
زیادہ صراحت کے ساتھ ثابت ہو جاوے گا کیونکہ یہ نسبت عرش کے جس کے
معنی تخت کے لئے گئے ہیں گھر کا قیام جو علی الارض ہے زیادہ ہونا چاہئے
کیونکہ تخت تو صرف حکومت کی جگہ ہے اور گھر ہمیشہ رہنے کی خانہ ہے
فرمایا کہ اِنَّ اَحَدَكُمْ اِذَا قَامَ فِی صَلَواتِہِ فَاِنَّہُ یُنَاجِی رَبَّہُ فَاَنْ
رَبُّہُ یَسْمَعُ وَیَبْیِّنُ الْقِبْلَۃَ الْفَارِیَیْنِ یعنی جب تم سے کوئی شخص کہتا ہو
غرضین تو وہ اپنے پروردگار سے سرگوشی کرتا ہے پس تحقیق رب اوس کا
درمیان اوس کے اور قبلہ کے ہے کیونکہ بیت اللہ جو تمام روئے زمین کا قبلہ
عبادت ہے کوئی وقت عبادت سے خالی نہیں رہ سکتا جس سے ہر وقت
حق سبحانہ تعالیٰ کا علی الارض ہونا بھی علمایہاں ثابت کر کے آپ نے دکھلایا
تاکہ قید جہت فوق کی باطل ہو۔ اور امام ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری
میں تحت میں اس حدیث کے کہا ہے کہ قَالَ الْخَطَّابِیْ هَذَا یُوْهِمُ
الْمَلٰٓئِکَۃَ وَاللّٰہُ مَنْزَہٌ عَنْ ذٰلِکَ وَاِنَّمَا مَعْنَاہُ فِی دَارِہِ اللّٰہِ
اَعْدَہَا وَلِیَانِہُ وَہِی الْجَنَّةُ وَہِی دَارُ السَّلَامِ وَاضِیْفَ اِلَیْہَا

تشریف مثل بیت اللہ انتہی یعنی امام خطاب نے کہا کہ یہ حدیث وہم دلاتی ہے مکان کا اور اللہ منزہ ہے مکان سے اور نہیں معنی اس حدیث کے مگر یہ کہ گہرا اللہ کا جو تیار کیا ہے اوسکو واسطے اپنے دستوں کے وہ گھرنے ہے وہ گہرا السلام ہے اور اضافت جو کی گئی ہے اوس گھر کی طرف اللہ کے سودہ اضافت تشریفی ہے مثل بیت اللہ کے انتہی۔

قال - پانچویں فضیلت روز جمعہ میں ھُوَ الْيَوْمُ الَّذِي اسْتَوَى فِيهِ رَبُّكَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى الْعَرْشِ رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ فِي مُسْنَدِهِ یعنی جمعہ وہ دن ہے جس میں بیٹھا رب تبارک والافتخار پر اس کمال صراحت ہے استوار کی بلکہ قید ہے روز استوار کی۔

اقول اس حدیث سے تورب کا استوار عرش پر بے شک ثابت ہو گیا اور اس کا تحت پر بیٹھا تو پرگز ثابت نہیں ہوتا اس حدیث میں تو کیا بلکہ کسی اور حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے استوار کی تفسیر بیٹھنے یا ٹھرنے وغیرہ سے یا عرش کی تعبیر تخت سے نہیں فرمائی ہے بلکہ جب آپ نے کہا تو انہیں الفاظ کو فرمایا بخلاف اوس کے اگر کوئی آپ کے حدیث میں استوی علی العرش کی معنی بیٹھا عرش پر کرے تو فرمے کہ اس حدیث میں کان رُبْنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا لَحَتْ دُهُوَاءُ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرَّاشًا عَالِي الْمَاءِ (الترمذی) کا مفہوم صحیح کیسے حاصل ہوگا کیونکہ قبل از خلق عرش کے تو حق سبحانہ تعالیٰ عمار میں تھا اور قبول آپ کے بعد از خلق کے عرش پر ہو گیا تو الان کماکان

کہاں باقی رہا پس ایسے استوار کے ثبوت سے تو ذات قدیم میں تغیر و تبدل راہ
 پاؤ گے **وَارَبُّنَا الَّذِي أَمْسَكَ السَّمَكِينَ مَعَهُ مَا تَصِفُونَ**

اب رہا روز استوار کی قید اس میں بھی ایک عجیب سر ہے اگر کوئی سمجھے تفصیل
 اس اجمال کی یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ **اِسْتَوَى يَوْمَ الْجُمُعَةِ**
فِي اخِرِ السَّاعَةِ مِنَ النَّهَارِ اور مسلم نے روایت کی ہے کہ **خَلَقَ آدَمَ**
بَعْدَ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي اخِرِ الْخَلْقِ اور خلال نے روایت کی
 ہے کہ **لَمَّا فَرَّغَ اللَّهُ مِنْ خَلْقِهِ اسْتَوَى عَلَى عَرْشِهِ** یعنی ان مختلف
 روایتوں پر ایک سید ہی نظر ڈالنے سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد تکمیل خلق
 کے استوار علی العرش حاصل ہوا۔ اور مسلم کی روایت سے ثابت ہے کہ
 آدم علی نبینا وعلیہ السلام کا خلق سب کے آخر بعد عصر یوم جمعہ کے ہوا اور
 ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا **اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**
 بھی بعد آخر ساعت روز جمعہ کے ہوا ہے یعنی خلق آدم کے ساتھ **اسْتَوَى**
عَلَى الْعَرْشِ حاصل ہو گیا حالانکہ آیات سابقہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد
 خلق سبع سموات وارض کے **اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ** ہوا ہے پس جب
 توفیق یہ ہے کہ عالم کبیر میں یہ **اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ** اور سوقت کامل
 ہوا جبکہ عالم صغیر میں قالب آدم کی تسویت حاصل ہوئی۔ جس کے نسبت
 یہ ارشاد ہوا کہ **فَاِذَا اسْوَيْتَهَا فَفُتِحَتْ فَاِذَا مِنْ رُوحٍ** یعنی جیسے کہ بعد
 تسویت قالب آدم کے وہ قابل نفخ روح الہی ہوا اسی طرح بعد تسویت سبع
 سموات وارض کے عرش بھی قابل استوار چمن یا محل تدبیر رب ٹہرا اور

جیسے کہ قالب آدم کا تکمیل پاپا تو قابل قبول روح ہوا یعنی یہ تسویت قالب آدم
 میں بعد خلق اطوار متواترہ کے حاصل ہوئی تھی اور سیطرہ بعد تکمیل تخلیق ارض
 و سماوات و ما بینہما کے رب و رحمن کا استوار بھی عرش پر حاصل ہوا پس
 جس طرح قالب آدم کا اول بنا اور بعد کو اس میں تسویت کی صفت پیدا ہوئے
 ہی قابل نفخ و قبول روح ہوا اور سیطرہ خلق عرش کا بھی اول ہوا۔ مگر صفت
 استوار کی اس میں بعد تخلیق عالم کے حاصل ہونیکے ساتھ ہی رب و رحمن
 کا استوار عرش پر حاصل ہو گیا جس سے عرش محل تدبیر و قبول احکام الہی ہوا
 بلکہ رب و رحمن کے اس استوار کا کمال بعد تسویت قالب یعنی خلق آدم
 کے ساتھ ہوا ہے سمجھو کہ یہ ایک دقیق سر ہے۔

یہ بات یاد ہے کہ اگرچہ عرش میں اس صفت استوار کی قابلیت بالقوۃ تھی
 مگر بعد تخلیق ارض و سماء وغیرہما کے وہ بالقوۃ نسبت رب و رحمن کے ساتھ با
 ثبات ہو گئی پس بعد تکمیل خلق کے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ عرش کو اس
 نسبت خاصۃ کے حاصل ہونے سے اسکی ذات مطلق میں کسی طرح کا
 تغیر و تبدل راہ نہیں پاسکتا کیونکہ اسکی شان الان کماکان ہے۔

یہ بات بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ بعد تسویت قالب آدم کے نفخ روح الہی
 سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جیسے کہ صورت ظاہری نفخ کی صحیح نہیں ہوتی
 اسی طرح استوی علی العرش کے نسبت بھی صورت استوار کی نسبت
 نہوگی اور نہ صورت عرش کی واقعی ہو سکتی ہے کیونکہ اگر عرش کی ظاہری مثنی
 تخت کے لئے جادوین تو ظاہر ہے کہ رحمن کا عرش مثل تخت کے مربع یا

یا مستطیل چار پایوں کا نہیں ہے اور نہ کسی ٹیٹ مخصوصہ کے ساتھ بمعنی متعارف صورت و شکل میں مناسبت ظاہری رکھتا ہے الا کسی اور مناسبت معنوی کے اعتبار سے محل استوار رحمن کو عرش کہیں تو بجا ہے جبکہ عرش رحمن کے نسبت تخت کی یہ ظاہری صورت صادق نہیں آسکتی تو پھر اس کے استوار کے یہ ظاہری معنی بیٹھنے یا ٹہرنے کی جو تحت ظاہری کے ملایم حال ہیں کیونکر آسکتے ہیں گے فاعلم و تدبر۔

قال - بیٹی حدیث و نیک اندری کا اللہ انج عمر شد علی سموات
لہکذا قال باصابعہ مثل القبۃ و اندک لیا طیبہ اظہر
الرحیل بالزاکب سراقا اہ البوداد افسوس شکو تو جانتا ہے کون ہے
اللہ بیشک عرش اسکا آسمانوں پر یوں ہے اور بتایا انگلیوں سے مانند تیرے
کے اور وہ چرچاتا ہے اس سے مانند چرچانے والا نیک سواری سے اس
معلوم ہوا کہ عرش فحیط ہے سب آسمانوں کو اور خدا اور عرش کے ہی یہ حدیث گویا
تفسیر ہے آیات استوار کی۔

اقول - اس حدیث میں استوار کا ذکر ہی نہیں ہے اور نہ یہ بیان بطور اس
تفسیر کے واقع ہوا ہے بلکہ آنحضرت کی یہ تنبیہ کے الفاظ اور طرز بیان آپ کا
دلالت کر رہا ہے آپ کا اصل مقصود اس سے سادات پر عرش کی احاطت کے ساتھ
عرش پر اللہ جل شانہ کا غلبہ اور عرش کی مجبوری کی حالت کا ایک تشبیہ کی صورت
میں بیان کرنا تھا کیونکہ غالب کا اپنے مغلوب پر غلبہ کرنا بعینہ اس پر حاوی ہونا
ہے اور یہی تشبیل سوا کی ہے کیونکہ راکب کو اپنی مرکوب پر غلبہ حاصل ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ اس قسم کی تشبیہ میں بالکل غیر مثالیت کلمی کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ایک معنوی وجہ مشابہت کے اشتراک سے یہ پیشیل صحیح ہو جاتی ہے جیسے کہ آسنے علم کی حقیقت معنویہ کو دودھ کی صورت مرئیہ میں دیکھا اور حقیقت نام کو قیص کی صورت مرئیہ میں آکھوتلا یا گیا تھا پس یہ ایک دقیق بہید ہے اور اس کا علم نہایت عظیم ہے کیونکہ لَا یَعْلَمُ تِلْكَ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ یاد وجود اس کے اگر کوئی ان دقیق اسرار سے قطع نظر ایک معنی ظاہری کے ہی لینے پر اصرار کرے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی استواء عرش پر مثل اس سوار کے سمجھ چکے راہبان کی دباور میں اور جسم کی ثقالت کی وجہ سے پالان چرچا تا ہے گو یہ تمام امور بے کیفیت ہی کیونکہ نہ ہر ان کے عرش میں بھی اسی بے کیفی کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی سواری کے لئے کسی مقام خاص کا ہونا ثابت ہو جاوے گا تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی نشست کا مقام بھی عرش پر مثل اس نشست مرکبہ کی جہان پالان ہے خاص ہو جانے سے باقی تمامی حصہ عرش کا استوار رحمن سے خالی رہ جاوے گا۔

یا اگر کسی تاویل کے ذریعہ سے تمام عرش کو رحمن کے ٹھہرنے کی جگہ ٹھہرا دین تو ارض و سموات پر اس ذات مطلق کی احاطت شکل کر دی گئی ہوگی کیونکہ عرش محیط ہے ارض و سموات پر پس اس صورت میں جہت فوق کی قید باطل ہو جاوے گی کیونکہ ارض مثل مرکز کے ہر اور عرش مانند دایرہ کے اوسیر محیط ہے تو ظاہر ہے کہ تحت و فوق وغیرہ جملہ جہات پر عرش کی احاطت لازم ہے تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَٰلِكَ عُلُوًّا کَبِيرًا یہ تمام خرابیاں شاخین نکالنے اور لاطائل تاویلات کر کے

یہ خوب یاد رہے کہ اس قسم کی تشبیہ میں بالکل غیر مثالیت کلمی کی ضرورت نہیں ہوتی
 بلکہ ایک معنوی وجہ مشابہت کے اشتراک سے پیشیل صحیح ہو جاتی ہے جیسے
 کہ آسنے علم کی حقیقت معنویہ کو دودھ کی صورت مرئیہ میں دیکھا اور حقیقت نام
 کو قیص کی صورت مرئیہ میں آکھوتلا یا گیا تھا پس یہ ایک دقیق بہید ہے اور
 اس کا علم نہایت عظیم ہے کیونکہ لَا یَعْلَمُ تِلْكَ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ
 فِي الْعِلْمِ بِأَوْدَادِهِمْ اِنْ دَقِيقِ اسرار سے قطع نظر ایک معنی ظاہری
 کے ہی لئے پراصر کرے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی استواء عرش پرشل
 اس سوار کے سبب جسکے راہزن کی دباور میں اور جسم کی ثقالت کی وجہ سے
 پالان چرچا تا ہے گو یہ تمام امور بے کیفیت ہی کیونکہ نہ ہرگز عرش میں بھی
 اسی بے کیفی کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی سواری کے لئے کسی مقام خاص
 کا ہونا ثابت ہو جاوے گا تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس
 کی نشست کا مقام بھی عرش پرشل اس نشست مرکب کے جہان پالان ہے خاص
 ہو جانے سے باقی تمامی حصہ عرش کا استوار رحمن سے خالی رہ جاوے گا۔
 یا اگر کسی تاویل کے ذریعہ سے تمام عرش کو رحمن کے ٹھہرنے کی جگہ ٹھہرا دین تو ارض
 و سموات پر اس ذات مطلق کی احاطت شکل کر دی گئی ہوگی کیونکہ عرش محیط
 ہے ارض و سموات پر پس اس صورت میں جہت فوق کی قید باطل ہو جاوے گی کیونکہ
 ارض مثل مرکز کے ہر اور عرش مانند دایرہ کے اوپر محیط ہے تو ظاہر ہے کہ تحت
 و فوق وغیرہ جملہ جہات پر عرش کی احاطت لازم ہے تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَٰلِكَ
 عُلُوًّا کَبِیْرًا یہ تمام خرابیاں شاخین نکالنے اور لاطائل تاویلات کر کے

الخال جبکہ شمع اللہ فوق ذلک کی عام فہم معنی یہہ لیا دے کہ اللہ بہت
 فوق عرش پہلے تو پہر کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسی ترمذی کی دوسری حدیث
 میں جو اسی مفہوم کے قریبے اوس کے آخر بیان حلفی لو کہ اَنَّا كُنْكُمْ دَلَّيْمُ
 بِحَبْلِ اِلٰی الْاَرْضِ السَّفْلَةِ لَهَبَطَ عَلٰی اللّٰهِ کے بھی عام فہم ظاہری معنی
 نہ لین اور کوئی سبب نہیں کہ اسی لفظ اللہ کو جو علم ذات ہے اور جو پہلے فوق عرش
 بالذات لیا گیا تھا اب یہاں اسی لفظ اللہ سے صفت علم کی مراد لین اور نیز جبکہ
 بیان فوق کی معنی جہت متعارف لئے گئے ہیں تو پہر کیا وجہ ہے کہ یَدُ اللّٰهِ
 فَوْقَ اَیْدِیْہِمْ کو متشابہ قرار دیا جاتا ہے اور حقیقت کو مجاز کے طرف پہرا جا
 ہے یا مید اللہ سے مراد ید رسول ہے تو پہر مگر اِنِّیْ فَقَدْ رَاٰی الْحَقَّ کی

تاویل کیوں کی جاتی ہے۔
 جبکہ شمع اللہ فوق ذلک میں جہت بالا مراد لیکنی ہے وَہُوَ الْفَاعِلُ
 فَوْقَ عِبَادِہٖ میں بھی وہی جہت بالا مراد لین ہوگی۔ مگر نہیں بن پڑتی سیاد ہے
 کہ یہاں عباد پر عرش کے فوقیت کی دلیل حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت پر ہرگز صحیح نہیں
 ہو سکتی۔ کیونکہ یوں تو عرش فوق ارض و سما و حجر و شجر وغیرہ بھی ہے تو پہر وجہ خصوصیت
 عباد کی جاتی رہے گی والا عرش سے قطع نظر کہ کسی دوسرے جگہ آسمان کے حجر
 عباد کے اور بہت فوق حق سبحانہ تعالیٰ کو ٹھہرایا ہوگا و یا حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت
 ہر شے پر ماضی پڑیگی در صورت اول خصوصیت عرش کی جاتی رہیگی۔ در صورت
 ثانی اسکی عمومیت ثابت ہو جاوے گی لیکن اس صورت میں بھی فوقیت کی وہی
 نہیں لئے جا سکیں گے جبکہ ہر عالم و جاہل سمجھ سکتا ہو کیونکہ اس آئیہ کریمہ ان اللہ

لَا يَكْتَحِبُ أَنْ يَكْضِرَ بِمَثَلِ مَا بَعُوْهُ ضِدَّهُ فَمَا فَوْقَهَا ع ۳ میں ایک پھر سے کمی کی فوقیت کی مراد کو کوئی جاہل بھی یہ نہیں سمجھ سکتا کہ کبھی پھر کے اوپر بہت فوق ہے تو پھر کوئی عالم حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ایسی فوقیت کو کیونکر قبول کرے گا جو بدیہ البطلان ہے

باوجود اس کے اگر اس بات کی مہٹ دہری ہے کہ یہاں فوقیت سے جہت مکانی ہی مراد ہے تو پھر اس عرش کی فوقیت سے عباد پر حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت بھی تو صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ ترہی کی اسی حدیث سے ارض سے عرش تک چار ہزار برس کی مسافت ثابت ہوتی ہے اور پھر خدا معلوم کہ اونکی ضخامت کتنے سو برس کی راہ ہے پس اس قدر بعید از قیاس نہیں کی فوقیت کو بندوں کی نسبت کرنا بعید از قیاس تاویل بعیدہ ہے جسکو عقل سلیم بھی تسلیم نہیں کر سکتی پس اسکو خوب سمجھو اور اس آیت کے شان نزول پر نظر فرمایا غور کرو کہ موضح القرآن میں ہے کہ اصحابوں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ خدا تعالیٰ سے کیونکر دعا مانگیں نزدیک ہے جو ہمیشہ مانگیں اور اس سے یادور ہے جو چاہے اور سے یاد کریں تب یہ آیت اتری کہ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي قُلْ إِنِّي قَرِيبٌ ۱ ع ۶ اس کا یہاں کیا وہ فوق جہین دوری کا ہونا ضروری خیال کیا گیا تھا حالانکہ عبادہ رضی اللہ عنہم نے دو باتوں کو پوچھا تھا کہ آیا حق سبحانہ تعالیٰ ہم سے دور ہے یا نزدیک جس کے جواب میں یہی ارشاد ہوا کہ میں تم سے ہوں تو پھر اسکو دور سمجھنا اس فرمان محکم کا انکار اور اس سے انحراف نہیں ہو سکتا

قال تاویل والے جو بدعتی تفسیر ہیں اور حقیقت میں مطلقہ اگر اسکو نہ سمجھیں تو خدا در رسول کا کیا تصور

اقول شرع خود بینی ہے تنزیہ الہی پر کیونکہ یہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذاتی صفت
 اگرچہ اوس کے ساتھ تشبیہ بھی ثابت ہو مگر وہ بھی ایسی تشبیہ جو منافی تنزیہ نہ ہو کیونکہ تنزیہ
 محض حسب طرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے اس طرح تشبیہ محض مخلوق کی ذاتی کیفیت
 ہے لہذا صفات تشبیہی کے سلب سے ذات مطلق میں کسی طرح کا نقصان لازم نہیں
 آتا مثلاً قبل از خلق عالم کے استواء علی العرش کے حاصل نہونے سے اوسکی نزاہت
 ذاتی میں کوئی نقصان راہ نہیں پاتا **إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ** پس اس صورت میں
 مستحق ہو گیا کہ در حقیقت مدعی تشبیہ بھی ایک اعتبار سے معطل ہے کیونکہ وہ ایسے
 صفات کو حق سبحانہ تعالیٰ کے ذاتی سمجھتا ہے کہ جن کے سلب سے ذات مطلق معطل
 ہو جاتی ہو مثلاً قبل از خلق عرش و عالم کے صفت استواء کے حاصل نہونے سے یا بعد
 فناء عالم کے فوقیت عباد کی جاتی رہنے سے بوجب زعم مدعی تشبیہ کے تعطل لازم
 آتا **وَيَا قَوْمِ اتَّبِعُوا اللَّهَ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ** مآشا و کلام یہ تو بالکل نا سمجھی کی بات ہے بلکہ جن
 لوگوں کو خدا کی معرفت سے کچھ بھی حصہ ملا ہے وہ ان تمام صفات تشبیہی کی تعبیر
 ایسے معنوں کے ساتھ کرتے ہیں جن سے اوس ذات مقدس کی اصلی نزاہت میں
 کچھ بھی نقصان راہ نہ پائے کیونکہ وہ بالیقین جانتے ہیں کہ وہ ذات اقدس جو
 خالق اجسام ہے جمیع لوازمات جسمی سے بالکل مقدس اور منزہ محض ہے افسوس تم
 کیون نہیں سمجھتے کہ ان صفات تشبیہ کے ساتھ ہم اوس ذات پاک کے یاد کرنے
 پر مامور نہیں ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تو یہ فرمایا ہے کہ **مَنْ
 تَبِعَهُ اللَّهُ شَيْءٌ مِنْ أَوْطَانٍ أَوْ مَلِكٍ أَوْ مَلِكَةٍ أَوْ مَلِكَةٍ أَوْ مَلِكَةٍ** (ابونعیم) عن ابن عباس
 یعنی صفات مخلوق کو صفات اللہ کے مشابہ جاننا یا صفات اللہ کو صفات مخلوق کے

مثابہ سمجھنا شرک ہے کیونکہ لامثل لہا کے ساتھ کلاشبہ لہا بھی وارد ہے بخلاف اس کے اس تشبیہ کی نفی کرنا ہر حکم لیس کے مثلیا شی لازم ہے اور اس کی تنزیہ کرنا ہم پر واجب ہے جسے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس ارشاد فرماتا ہے کہ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَكْبَرِ ۝ سَبِّحْهُ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۝ سَبِّحْهُ لَيلاً وَنَهَاراً ۝ سَبِّحْهُ وَادِّبَارَ النُّجُومِ ۝ ۲۷ ع ۲۸۔ اگرچہ ہم اپنے تمام اوقات صبح و شام کو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی پاکی بیان کرنے میں صرف کریں لیکن باوصف اس کے جن صفات سے کہ ہم اس کی تسبیح کریں وہ ذات مطلق اس ہمارے تسبیح و تنزیہ سے بھی مقدس و متعالی ہے۔
کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ۔

یہاں اس بات کو خوب ذہن نشین کر لیا جائے کہ اگرچہ محض منہ میں بھی ناقص ہیں کیونکہ یہ بھی اوس ذات مطلق کے لئے ایک طرح کی قید و تھقل ہے مگر مشہدین محض سے تو بہتر ہیں کیونکہ تنزیہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے مگر چونکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی ذات پاک کو بعض صفات تشبیہ کے ساتھ بھی متصف فرمایا ہے لہذا مذہب اہل حق کا یہ ہے کہ اسکی تشبیہ کرے عین تنزیہ میں اور تنزیہ کرے عین تشبیہ میں یعنی دوسری صفات ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں چنانچہ شیخ اکبر محی الدین عربی قدس سرہ فرمایا ہیں فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقِيدًا + وَإِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُعَدِّدًا یعنی اگر تو کہے کہ تنزیہ محض تو ہے تو ذات حق کا مقید کر دیا ایسا کہے تو تشبیہ محض تو ہے تو ذات مطلق کو حد کر دیا اور اِنْ قُلْتَ بِالْكَوْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا + وَكُنْتَ إِكْمَالًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا یعنی اگر قائل ہو تو تنزیہ فی التشبیہ کا تو ہو گا امام و سید معارف الہیہ میں۔

قال فیصل سوم بیان میں اقوال اہل علم کے جن سے استوار خدا کا عرش پر ثابت ہوتا ہے

اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے حاجت بیان اقوال کی نہیں لیکن واسطے تسلی خاطر
اہل تقلید کے بعض روایات معتبرہ لکھے جاتے ہیں۔

اول۔ اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے ثبوت استواء علی العرش کے نسبت بیان
اقوال اہل علم کی کچھ بھی حاجت نہیں البتہ استواء کی معنی کے نسبت کوئی ایسی تشبیہ
یا اثر صحیح ہونا چاہئے جس سے ذات مطلق کا عرش پر جہت فوق کے بیٹھنا یا بٹھنا ثابت
ہو جاوے تاکہ مشہدین غیر مقلدین کی تسلی خاطر ہو سکے مگر واللہ المستعان عکے مکا
نکھفون انشاء اللہ تعالیٰ قیامت تک یہ بیجا ہوس اور کمکی پوری ہو کر اوس سے اونکی
تسلی خاطر حاصل نہوسکیگی اور جبکہ اسکی اصل قرآن و حدیث سے ہی ثابت نہ ہو سکے
تو پھر بعض اقوال سے گو کہ کچھ ثابت ہو سکے تو وہ باد و مرست ہے ہم یقین کرتے ہیں
کہ جو ذی علم ہوگا اوسکا قول کبھی خلاف قول خدا و رسول کے نہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

قال۔ قول اول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے وصیت میں فرمایا ہم اقرار کرتے ہیں
اس بات کا کہ اللہ تعالیٰ عرش پرستوی ہے اسے کہ اوسکو حاجت و ٹھہراؤ ہو اس سے
سے خفیہ رجحان تمام ہے۔

اقول الحمد للہ دیکھئے یلعلم کا کلام ایسا ہوتا ہے اصل عبارت اسکی وصیت میں یہ ہے
کہ نَقَرُ بَانَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی مِنْ غَیْرِ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ حَاجَۃٌ اِلَیْہٖ وَاَسْتَقِرَّ اَرْکَہُ
عَلَیْہِ وَہُوَ اَحْکَافُ الْعَرْشِ وَغَیْرِ الْعَرْشِ فَلَوْ کَانَ مُتَحَاجًّا لَمَا قَدَرَ عَلَی اَنْ یَّجَاوِ الْعَالَمَ
وَتَدْبِیْرَہٗ کَالْمَخْلُوْقِ وَلَوْ صَارَ مُتَحَاجًّا اِلَی الْجُلُوْسِ وَالْقَرَارِ قَبْلَ خَلْقِ الْعَرْشِ اِنْ کَانَ
اللّٰهُ تَعَالٰی مُنْذَرًا مِّنْ ذَٰلِکَ عَلٰۤی کَیِّلٍ اَیْنِیْ اقرار کرتے ہیں ہم اس بات کا کہ استواء
ایسا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عرش پر بغیر اوس کے کہ حاجت ہو اوسکو عرش کی اور ٹھہرنکی اور پھر

وہی ہے حافظ عرش وغیر عرش کا پس اگر ہوتا وہ محتاج تو نہیں قادر ہوتا ایجا و عالم اور اسکی
تدبیر پستاند مخلوق کے اور اگر ہوتا محتاج بیٹھنے یا ٹہرنے کا تو قبل پیدائش عرش کے
کہاں تھا اللہ تعالیٰ پاک ہے ان باتوں سے برتر و بڑا ہے انتہا۔

یہاں آپنے عکس العرش استوی کے جملہ کو اپنے حالت پر رکھا اور کوئی معنی استواء
کی بیان نہیں کئے۔ بلکہ آپنے استواء سے نہ صرف اون اوصاف ٹھراؤ و حاجت
وغیرہ کی نفی کی بلکہ ٹھراؤ کے مفہوم سے جو جلوس یعنی بیٹھنا ہے بالتصریح حق سبحانہ
و تقدس کی تنزیہ فرمائی ہے پس بے شک یہ قول آپکا جو دراصل وصیت ہے تمام
خفیہ کے طرف سے اون لوگوں کے لئے حجت الزامی ہے جنہوں نے استواء کی معنی
قرار و جلوس کے لئے ہیں۔

قال۔ قول دوم امام مالک نے کہا استواء معلوم ہے اور کیفیت نامعلوم اور آیا
اوسیر واجب اور سوال اوسکی کیفیت سے بدعت اس قول سے مالکیہ پر حجت تام ہے
اقول بے شک استواء کا لفظ معلوم ہے کیونکہ کلام عرب میں مختلف اور متعدد معنوں
پر آیا ہے بلکہ امام حجت الاسلام نے الحجام میں فرمایا ہے کہ استواء علی العرش کا مفہوم
لغتاً منحصر نہیں ہے فقط لہذا کیفیت اوسکی مجہول ہے کیونکہ اون مختلف معنوں
حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان میں کونسے معنی مراد ہیں سو وہ منحوس نہیں ہے
ریا در ہے کہ جن معنی لغوی میں خود تکلیف ہے اوسکی کیفیت کی عدم معلومیت بعینہ اسکی
معنی کی مجہولیت ہے حیانجہ امام حجت الاسلام نے الحجام میں کہا ہے کہ امام مالک رحمہ کے
کیفیت مجہول کہنے کا یہ مطلب ہے کہ استواء سے جو مراد ہے اوسکی تفضیل نہیں معلوم
اور کہا قرآنی مالکی نے والکلیف غیر معقول کی یہ معنی ہے کہ تحقیق ذات اللہ تعالیٰ کی نہیں

وصف کی جاتی اوس چیز کے ساتھ جس سے وصف کرتے ہیں عرب کیفیت کو اور وہ احوال بدلنے والے ہیں اور صورت حسیہ جیسے کہ چارنا نو موٹا وغیرہ ہے پس نہیں جہی جاتی یہ بات حق میں حق سبحانہ تعالیٰ کے بسبب محال ہونے باعتبار ربوبیت کے فقط لہذا صرف استواء پر ایمان لانا واجب ہے کیونکہ یہ لفظ منصوص ہے اور سوال کو اٹھانے کی معنی یا کیفیت سے بدعت ہے کیونکہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی سوال نہیں فرمایا تھا اور نہ اپنے اسکی کوئی معنی بتلائے ہیں پس امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے ثابت ہوتا ہے کہ استواء علی العرش کی معنی عرش پر بیٹھا یا تخت پر قرار پکڑا وغیرہ کے لینا یا استوی علی العرش سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ثبوت جہت فوق کا استخراج کرنا بھی بدعت سیئہ کیونکہ جب اسکی معنی سوال ہی بدعت ہو تو بغیر سوال کے اپنے طرف سے اسکا بیان کر دینا بدترین بدعت ہے بلکہ ایسی معنی کا لینا جو وہ لوازم بھی ہو تو ضلالت ہے پس اس سے تمام مالکیہ کے طرف سے اولن لوگون پر الزام حجت تمام ہے جو استوار کی معنی کے لینے میں بدترین تاویل کرتے ہیں جیسے کہ یہودیوں نے استوی علی العرش کی تاویل عرش پر سیدھا لیٹ جانے سے کی ہے پس بیٹھنے لیٹنے کی ایک ہی کیفیت ہے تبدیل حالت کے ساتھ۔

قال۔ قول سیوم طبرانی نے کہا شافعی رحمۃ اللہ علیہ قائل ہیں استوار کے اس قول سے شافعیہ پر حجت تمام ہے۔

اقول۔ اس میں کسکو کلام ہے اور منکر استوار کا کون ہے چنانچہ سراج الدین علی قصیدہ امالی میں کہتے ہیں کہ وَدَبَّ الْعَرْشُ فَوْقَ الْعَرْشِ لَعْنًا + بَلَا وَصَفِ الْعُلَمَاءُ اِتِّصَالِ ملا علی قاری اسکی شرح میں لکھتے ہیں کہ سئل الشافعی عن الاستواء فقال آمنت

یہ کہ تشبیہ و صدقہ بلا تمثیل الخ لہذا تمام شافعیہ کے طرف سے اون لوگوں پر الزام حجت تمام ہے جو مخصوص لفظ استوار کو اپنی حالت پر نہ رکھ کر اسکی تاویل کے دیے ہوئے ہیں اور شبہہ دیتے ہیں۔

قال۔ قول چارم امام احمد نے فرمایا ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا اس قول سے خالبہ پر حجت تمام ہے اور استقرار سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ میں سب کا یہی مذہب ہے بالاتفاق واللہ الحمد ہرگز کسی سے انکار صفت استوار کا منقول نہیں اور کیفیت سب کے نزدیک مجہول ہے اور اس سے بدعت۔

اقول نہایت ٹھیک امام احمد کا مذہب یہی ہے کہ جس طرح حق سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اسی شان سے استوار علی العرش کا اقرار کریں جس سے تمام خالبہ کے طرف سے الزامی حجت ہر اون کے لئے جو اس سے عدول کر کے چون و چرا کرنے لگے ہیں۔ پس اس استقرار سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ کا بالاتفاق یہی مذہب ہے کہ استوار کا انکار نہ کریں اور اسکی معنی بیٹھنے یا ٹھرنے وغیرہ کی اپنے طرف سے نہیں اور نیز استوار سے اوس ذات مطلق کے نسبت قید و تحیز و جہت وغیرہ کا ثبوت نہ نکالیں کیونکہ یہ تمام امور علامہ بدعت کے باعث ضلالت بھی ہیں۔ واللہ الحمد۔

قال۔ قول پنجم امام ابوالحسن اشعری نے کتاب اختلاف المضلین میں لکھا ہے اگر کوئی کہے تم کیا کہتے ہو استوار میں تو ہم کہیں گے کہ بے شک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا الرحمن نے قرار پکڑا تخت پر انتہی۔

اقول۔ امام ابوالحسن اشعری نے بیشک حق کہا کہ اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح

فرمایا اور بعینہ یہی قول امام احمد کا بھی تھا جو اس کے اوپر گذر چکا لیکن اس کے بعد کہ
یہ جملہ کہ (رحمن نے قرار پڑا تخت پر) امام موصوف کا نہیں معلوم ہوتا کیونکہ باب ششم
کے قول چہارم میں شاہ ولی اللہ صاحب سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ شیخ ابوالحسن
نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ میں مذہب امام احمد پر ہوں اور قول امام احمد کا یہی
ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا تو پھر اس صورت میں (رحمن
نے قرار پڑا تخت پر) کے معنی امام ابوالحسن کے طرف منسوب کئے جاویں تو اذکار امام
احمد کے مذہب پر ہونیکا اقرار باطل ہو جاتا ہے۔ ہاں خوب یاد آبا معلوم ہوتا ہے کہ
امام موصوف نے یہ لکھا ہوگا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا **الْعَرْشُ**
عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى لیکن مترجم صاحب نے اپنی عادت و عقیدت کے موافق اذکار
ترجمہ۔ رحمن نے قرار پڑا تخت پر کے ساتھ کیا ہے اگر اصل کتاب امام صاحب کی
ہمارے پاس ہوتی تو یہی ہمارا قیاس بالضرور صحیح نکلتا انشاء اللہ تعالیٰ کیونکہ ابوالحسن
اشعری علم کلام و عقاید کے امام تھے جسکے ذریعہ سے انہوں نے معتزلہ اور شبہہ
و مجسمہ وغیرہ اصحاب زریغ کی عقاید باطلہ کا یوراپورا استیصال فرمایا ہے۔ دور کیوں
جاتے ہو۔ اس مختصر طرز بیان ہی میں آپ کے غور کرو کہ حسین و دونوں فرقوں مخالف
کار و موجود ہے اگر کوئی سمجھے مثلاً آپکا یہ کہنا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر اس
سے تردید ہوگئی معتزلہ و مجسمیہ کی جو استوار کائنات و تاویل کرتے ہیں، جس طرح فرمایا
الْعَرْشُ اسْتَوَى اس سے مردود ہو گیا قول شبہہ و کرامیہ کا جنہوں
نے قول الہی کو پیر کر تخت پر رحمن کے بیٹھنے کی معنی لیتے ہیں اور اسمین شاخین
نکلتے ہیں **قَالَ الْبَيْهَقِيُّ فِي الْمَعَادِ وَالصِّفَاتِ خَبَرًا عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْكَلْبَلَاءِيِّ**

قَالَ قَالَ ذَهَبَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ إِلَى أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ثَنَانُهُ فَعَلَّ
 فِي الْعَرْشِ فَيَا ثَنَانُهُ اسْتَوَاعَ كَمَا فَعَلَ فِي غَيْرِهِ فَعَلَا سَمَاءَ رِزْقًا وَأَوَّلَ نِعْمًا
 أَوْ غَيْرِهَا مَرَّاتٍ كَمَا لَمْ يَكُنْ يَكْتَفِ الْإِسْتِوَاءَ إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ مِنْ صِفَاتِ
 الْفِعْلِ لِقَوْلِهِمْ ثَنَانُهُ عَلَى الْعَرْشِ وَثَنَانُهُ لِلتَّارِخِيِّ وَالتَّارِخِيُّ إِنَّمَا يَكُونُ
 فِي الْأَفْعَالِ وَالْأَفْعَالُ لِلَّهِ تَوْحِيدُ بِلَا مَبْدَأٍ شَمَاءَ مِنْهُ أَيَّاهَا وَلَا حَرَاكَةَ
 يَنْبَغِي كَمَا يَنْبَغِي فِي كِتَابِ اسْمَاءِ وَصِفَاتِ مَنَ كَبُرْدِي فَجَوْنُ مَحْمُودِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ حَافِظُهُ كَمَا يَنْبَغِي
 نَعْنِي كَمَا يَنْبَغِي حَافِظُهُ كَمَا يَنْبَغِي هُنَّ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ اسْمَاتُ كَمَا يَنْبَغِي
 كَمَا لَمْ يَجَلْ ثَنَانُهُ كَمَا فَعَلَ سَهْنٌ جَسَكُو كَمَا يَنْبَغِي عَرْشُ مَنَ نَامُ رَكِبَ هُوَ أَوْ سَكَ اسْتَوَارَ جِسْمًا نَامُ
 رَكِبَ هُوَ أَوْ سَكَ اسْتَوَارَ مَنَ رِزْقٍ وَنِعْمَتٍ كَمَا يَنْبَغِي أَوْ سَوَايَ انْ دُونَ
 جَوَادٍ هُنَّ أَوْ سَكَ فَعَلَ بِهِنَّ كَيْفِيَّةَ بَيَانِ كِي اسْتَوَارَ كِي مَكْرَمَةٍ كَمَا يَنْبَغِي أَوْ
 صِفَاتِ فَعَلَ سَبَبُ قَوْلِ أَيْ ثَنَانُهُ عَلَى الْعَرْشِ كَمَا يَنْبَغِي أَوْ سَمَ تَارِخِي
 يَنْبَغِي هُنَّ كَمَا يَنْبَغِي أَوْ سَهْلٍ وَهَلَتْ هُنَّ هُوَ مَكْرَمَةٍ مَنَ أَوْ رَافَعَالِ لِقَوْلِهِ
 كَمَا يَنْبَغِي هُنَّ بِغَيْرِ شَائِلٍ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى كَمَا يَنْبَغِي أَوْ رَافَعَالِ كَمَا يَنْبَغِي
 قَالَ - قَوْلُ شَيْخِ إِمَامِ عَلِيِّ بْنِ مَهْدِي طَبْرِيِّ فِي كِتَابِ مُشْكَلِ الْأَثَارِ مَنَ فَرَايَا جَانِ لَوْ
 بِشَكِّ اللَّهِ آسَمَانِ بِهِنَّ أَوْ بِهِنَّ حَيْزِرٍ كَمَا يَنْبَغِي تَحْتَ بِرَاوٍ مَعْنَى اسْتَوَارَ كِي اِعْتِلَا
 مَنَ بِطَرَحِ عَرَبٍ نَعْنِي كَمَا يَنْبَغِي هُوَ مَنَ لَيْسَ جَانِ بِرَاوٍ بِطَرَحِ مَكَانِ بِرَاوٍ مَسْتَوِي
 هُوَ آفَتَابِ مِيرَ سِرِّهِ سَوَالَهُ تَعَالَى عَالِي هُوَ عَرْشُ بِرَاوٍ ذَاتِ سَهْلٍ أَوْ رَجَدِ
 أَيْ مَخْلُوقَاتِ سَهْلٍ أَوْ مَسْكُونَةٍ سَهْلٍ - وَرَأَيْتُكَ إِلَى - تَوَلَّيْتُ
 الْيَكْنَ انْتَهَى اس قَوْلِ بِهِنَّ اسْتَوَارَ ثَابِتٌ هُوَ بِطَرَحِ جِهَتِ فَوْقَ بِهِنَّ ثَابِتٌ هُوَ -

اقول۔ استوی علی العرش کے نسبت تو زیادہ ثبوت کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ یہ خود ثابت شدہ امر ہے البتہ گفتگو کے قابل تو اوسکی بہت سی ہو کہ بالذات قیام ہے اپنے تخت پر، کہاں تک صحیح ہے اور اوسکی سند کیا ہے قرآن و حدیث و اثر صحیح تو اس امر میں بالکل سکتا ہے اب رہا کلام عرب میں استوار کی معنی اعتلا کے آئے ہیں جس طرح کہتے ہیں کہ مستوی ہوا میں لپیٹ جانور پر یا سطح مکان پر گویا اس ترجمہ کے رو سے استوار کے معنی سوار ہونے اور چڑھنے کے ہوتے ہیں جسکا یہ مطلب ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت بھی استوی علی العرش کی معنی عرش پر سوار ہونے یا چڑھنے کی یعنی چاہئے جسکا نتیجہ یہ نکلا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات عرش پر ہے اب یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا کلام عرب میں استوار کے یہی دو تین معنی سوار ہونے یا چڑھنے یا بلند ہونے کے آئے ہیں۔ یا انکے سوائے اور بھی کچھ معنی ہیں۔ در صورت ثانی ذات مطلق کے نسبت استوار کے دوسرے معانی بے کیف سے قطع نظر کہ اسے ایک دو معنی کے لینے پر جنہیں کیف ہے (کو سنا قرینہ ہے جبکہ محاورہ عرب کے موافق تو حق سبحانہ تعالیٰ کے استوی کی یہ معنی ہوئے کہ۔ سوار ہوا۔ یا چڑھا یا بلند ہوا۔ تخت پر جسکے لئے مکان و تجر و جہت لازمی ہے تو اب فرمائے کہ عرب کے اس شعر میں ملک عراق پر بشر کے استوار کے یہ کیا معنی ہوں گے قَدْ اسْتَوٰی بِبَشَرٍ عَلٰی الْعِرَاقِ + مَلِكٍ يَسْكُنُ وَدَّهِ وَهَرَا قِيْ هَا بِلْکِ عِرَاقِ پر بشر کے استوار میں تو وہ معنی صحیح نہیں ہو سکتی جس طرح عرب کہتے ہیں کہ مستوی ہوا میں لپیٹ جانور پر اور نہ یہ معنی بنتے ہیں جیسے کہ کہتے ہیں کہ مستوی ہوا میں سطح مکان پر اور نہ یہ مطلب درست ہوتا ہے کہ جیسے کہتے ہیں کہ مستوی ہوا آفتاب سیر

سر پر (باعتبار علو مکانی کے) کیونکہ اس عراق کو جانور کی سی بیٹھ نہیں ہے جس پر
 بشر سوار ہو سکے اور نہ اس عراق کو مکان کی سی چپت ہے جس کے اوپر بیٹھ ہی
 وغیرہ کسی ذریعہ سے چڑھ جاسکے اور نہ وہ بشر ملک عراق کے اوپر بحیث فوقیت مکانی
 کسی جگہ میں بیٹھا ہوا ہے۔ دراصل ایک ملک عراق پر ایک بشر کے استوار کی معنی
 تو اس اعتلا کے صحیح نہیں ہو سکتے جس کے علو میں تخیز و تقدیر حجت و فوقیت مکانی
 ہو۔ تو پر خالق جن و بشر کے استوار کے نسبت یہ سب لوازمات کیسے لازم ہو جاؤ گے
 سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّاتِ عَمَّا يَصِفُونَ۔

درحالیکہ عرش برحق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے استوار کے ایسے ہی صاف معنی ہوتے
 جیسے کہ پشت جانور پر سوار ہونے کے تھے تو یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیت مجاہد
 کیوں کہتے اور السَّوَالُ عَنْهُ بَدْعٌ کہہ کر اس بیچارہ سائل کو اپنی مجلس سے
 کیوں نکالتے۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش و غیر عرش پر فوق و علی
 ہے باعتبار علو ذاتی و فوقیت رتبی کے نہ بمعنی علو و فوقیت مکانی۔ اور بلاشبہ
 حق جل و علی اپنی ذات سے جدا ہے مخلوق سے باعتبار تغایر ذاتی کے نہ بمعنی فصل
 و بعد مکانی کے جسکی تصریح آئندہ آوے گی اور نیز ان ہر سہ آیات کا مفہوم جو بیان
 ثبوت فوقیت حق جل شانہ کے لئے لائے گئے ہیں فصل چارم میں انہیں آیات
 کے ضمن میں ہم بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

وہ اصل قول علی بن مہدی طبری کا یہ ہے اَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي السَّمَاءِ فَوْقَ كُلِّ
 شَيْءٍ مُّسْتَوٍ عَلَى عَرْشِهِ بِمَعْنَى أَنَّهُ عَالٍ عَلَيْهِ وَمَعْنَى لَا اسْتَوَاءَ إِلَّا عِتْلَاءُ الْخَلْقِ

یعنی جان تو بیشک اللہ تعالیٰ آسمان پر فوق ہر چیز کے مستوی ہے اپنے عرش پر اس
 معنی سے کہ عالی ہے اور پائوس کے اور معنی استواء کی بہتر ہوئی کے ہیں فقط پس اس
 بیان سے خود بالیقین ثابت ہوتا ہے کہ علی بن مہدی طبری کا مطلب اس میں اختلاف
 علو مکانی نہیں ہے جیسے کہ امام بیہقی نے بحال علیہ کی تشریح کے الفاظ **وَلَا تَمَاسُ**
وَلَا تَمَاسُ الخ سے کی ہے جو یہ منافی ہے اس معنی استواء کے جس میں ممکن و غیر
 پایا جاتا ہے یا اس اعتلا کے جس میں جہت مکانی ہوتا ہے پس اس صورت میں
 مترجم صاحب نے جو اصل قول طبری مستوی سے عرش کا ترجمہ جو قائم
 اپنے تخت پر کیا ہے وہ غلط ہے جسکی تصحیح خود اس کے اس دوسرے قول سے
 بخوبی ہوتی ہے کہ **قَالَ اَللّٰهُمَّ نَقِّلَا عَنْ عَلِيٍّ بِنِ الْمُهَدِي الطَّبْرِي فَالْعَدْلُ**
سُبْحَانَكَ عَلٰى الْعَرْشِ لَا قَاعِدٌ وَلَا دَائِمٌ وَلَا مَاسٌ وَمَكَانٌ عَنِ الْعَرْشِ
 الخ یعنی امام بیہقی نے علی بن مہدی طبری کا قول نقل بیان کیا ہے کہ پس قدیم
 سجانہ عالی ہے عرش پر نہیں بیٹھا ہے اور نہیں کھڑا ہے اور نہیں لگا ہوا ہے
 اور جدا ہے عرش سے الخ پس اس قول سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ قول اول
 میں طبری نے جو استواء سے مراد اعتلا کی لی ہے اس سے علو ذاتی معنوی مراد
 ہے نہ کہ علو مکانی **تَعَالٰى اللّٰهُ عَنْ ذَاكَ عُلُوًّا كَبِيرًا**
قَالَ - قول مفہم حافظ ابوبکر محمد بن حسین آجری کتاب السیر فی السنۃ کے باب
 التحذیر من المحلویہ جس طرف اہل علم گئے ہیں۔ وہ یہی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش
 پر ہے فوق سموات اور علم اسکا محیط ہے ہر چیز کی دوسری طرف بلند ہوتے ہیں
 عمل اس قول سے بھی استواء و جہت فوق و دون ثابت ہے۔

اقول۔ ذات سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر بحیث فوق سموات کے بطریق حصر ہونیکے وجہ سے اگر احاطت علمی کی تاویل کرنیکی ضرورت پیش آئی ہے تو یہ دونوں بے دلیل دعویٰ بدعت پر محمول ہونگے جیسے کہ امام شوکانی نے کہا ہے۔ یا اگر ان حلولیہ کے مقابل میں تجدیداً احاطت علمی کا بیان بلا قید و حصر بحیث فوقیت عرش کے ہے تو یہ طرز مصلحت آمیز زیادہ قابل اعتراض نہوگا۔ کیونکہ یہ معنی اسکی مطلقیت ذاتی کے منافی نہیں ہے۔

چنانچہ مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی نے تفسیر عزیزی میں زیر آیت کریمہ **فَاَيُّكُمْ كَفَرَ** **تَوَلَّوْا فَمِنْ وَجْهِ اللَّهِ** فرمایا ہے کہ پس ہر جا کہ استادہ روئے خود را بسوے او گردانید و باو متوجہ شوید پس در ہمان مکان است حضور خدا و قریب زیرا کہ او سبحانه تعالیٰ جسم و جسمانی نیست کہ بودن او در یک مکان از بودن او در مکان دیگر مانع شود و روحانی مقید ہم نیست کہ بسبب ضیق و تنگی حوصلہ او را توجہ از ہنرمیں بسمت دیگر مشغول کند بلکہ **اِنَّ بِاللّٰهِ وَاسِعٌ** یعنی تحقیق خداے تعالیٰ فراخ حوصلہ کہ فراخی ہیچ چیز را با فراخی او نسبت نیست زیرا کہ ہر چیز از جسمانیات و روحانیات فراخی حسی یا محسوسی دارد لہذا بد فراخی او مقید است بنوعی از انواع تقدیر شلّا شعاع آفتاب با وجود وسعت تمام مخروط ظلی زمین کا رہنی کند و فراخی حوصلہ جسٹل در کار کہ متعلق بلک الموت است بیش نمی رود و فراخی شیون او تعالیٰ محیط ہمہ فراخی ہا واقعہ و ممکنہ است لا الی نہایتہ اگر این نوعی فراخی اور انہی توانید ہمید پس انتقدہ خود بالیقین می دانید کہ او تعالیٰ **حَلِيمٌ** یعنی دانائے ہر نہان و آشکار است پس اگر در ہر جا حضور او تعالیٰ محقول شمانہی شود احاطہ علم او خود بہر چیز در ہر مکان معلوم شمانہ است

و در قبول عبادت احاطہ علمی اور تعالیٰ نیز کفایت می کند انتہی۔

قال۔ قول مشتم حافظ ذہبی نے کہا جس پر ہم نے سارے ملکوں کے عالموں کو پایا کیا حجاز اور کیا عراق اور کیا شام اور کیا یمن یہہ بات ہذا اللہ اور پر عرش کے الگ اپنی مخلوق سے جس طرح کہا اوس نے بے کیف و رکہیر اوس نے ہر چیز کو اپنے علم سے۔

اقول۔ اللہ تعالیٰ کا فوق عرش ہونا اور حافظ ذہبی کا اس بات پر تمام علماء و حجاز و عراق و شام و یمن کو پانا تو صحیح ہے کیونکہ یہ فوقیت عرش پر مخصوص ہے مگر اس نے اوس ذات مطلق کے لئے حد و جہت تو سرگزشت ثابت نہیں ہوتا بالفرض اس فوقیت سے حد و جہت مراد لیجائے تو حافظ ذہبی کا وہ دعوی غلط ٹھہر گا کیونکہ امام ابو حنیفہ و امام بیہقی و طحاوی و غزالی و رازی و بیضاوی و ابن ہمام شیخ ابراہیم الشاذلی و شیخ الاسلام ابن اللبان و امام سیوطی و امام نووی و شعرائی وغیرہ دوسرے علماء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنابلہ وغیرہ کے اقوال کو سمجھنے اس مسئلہ میں ذکر کیا ہے سبہوں کا اتفاق ہے اس بات پر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق جہت فوق محدود و تنجیز نہیں ہو بلکہ حافظ ذہبی کے دوسرے کلام سے بھی اسکی بول آتی ہے **کَمَا قَالَ النَّبِيُّ فِي كِتَابِ مَسْئَلَةِ الْعُلُوِّ نَقْلًا عَنْ اِمَامِ ابْنِ الْحَسَنِ عَلِيِّ مَهْدِي الطَّيْبِيِّ اَنَّ اَرْزَاقَ الْعِبَادِ لَمَّا كَانَتْ تَأْتِي مِنَ السَّمَاءِ عِجَارًا اَنْ تَرْفَعَ اَيُّهَا إِلَى السَّمَاءِ عِنْدَ الَّذِي عَادَ عِجَارًا اَنْ يُقَالَ اَعْمَالُنَا تَرْفَعُ إِلَى اللَّهِ لَمَّا كُنْتَ حَفَظَةَ اَعْمَالِ اَتِمَامَسَاكِينِهِمْ فِي السَّمَاءِ** یعنی یہاں دعا کے لئے آسمان کے طرف ہاتھ اٹھانے کی وجہ رزق عباد کا آسمان سے آنا اور آسمان کے جانب اعمال کے رفع کا سبب ملائکہ حائین

اعمال عباد کا آسمان میں ہونا بیان کیا ہے نہ کہ ذات مطلق کا بجبت فوق مقید
 فی السماء ہونا جیسا کہ مشبہہ وحشویہ کا گمان ہے۔ قال الذہبی عن عمر بن
 حُذَّافٍ الْمَلْکِ مَرَّ بِهِ فِي أَدَابِ الْمُرِيدِينَ وَالتَّعَرُّفِ لِأَحْوَالِ الْعِبَادَةِ
 فِي بَابِ مَا يَحْتَجُّ بِهِ الشَّيْطَانُ لِلتَّائِبِينَ مِنَ الْوَسْوَاسَةِ وَقَالَ الْوَجْهُ
 الثَّلَاثُ الَّذِي يَأْتِي بِهِ الثَّلَاثِينَ إِذَا هُمْ قَاتَعُوا عَلَيْهِ وَأَعْتَقُوا بِاللَّهِ
 فَإِنَّهُ يُوسِّسُ لَهُمْ فِي أَمْرِ الْخَالِقِ لِيُفْسِدَ عَلَيْهِمْ أُصُولَ التَّوْحِيدِ وَذَكَرَ
 كَلَامًا طَوِيلًا إِلَى أَنْ قَالَ فَهَذَا أَمْرٌ عَظِيمٌ مَا يُوسِّسُ بِهِ فِي التَّوْحِيدِ
 بِالتَّشْكِيكِ أَوْ فِي صِفَاتِ الرَّبِّ بِالتَّمَثِيلِ وَالتَّشْبِيهِ وَبِالْجَهْدِ لَهَا
 وَالتَّعْطِيلِ وَأَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهِمْ مَقَامٌ لَا يَسْ عِظَمَةِ الرَّبِّ بِقَدْرِ عَقْلِهِمْ
 فَهَلَكُوا إِنْ قَبِلُوا وَتَضَعُضَعُ أَرْكَانُهُمْ إِنْ لَمْ يَلْجُؤُوا إِلَى اللَّهِ إِلَى الْعَالَمِ
 وَتَحْقِيقِ الْمَعْرِفَةِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ حَيْثُ أَخْبَرَ عَنْ نَفْسِهِ وَوَصَفَ
 بِهِ نَفْسَهُ وَقَدْ وَصَفَ بِهِ رَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حَاصِلَ اسْتِخْرَةِ
 كَمَا اسْتَقْدَرَتْهُ صِفَاتِ الْإِلَهِ كِي تَعْنِي قِيَاسَاتِ عَقْلِيَّ مِنْ أَيْسَى تَكْرِيْنِ مِنْ تَمَثُّلِ
 وَتَشْبِيهِ لَازِمٌ أَوْ سَيِّئٌ أَوْ سَلَوٌ أَوْ سَيِّئٌ أَوْ سَلَوٌ أَوْ سَيِّئٌ أَوْ سَلَوٌ أَوْ سَيِّئٌ أَوْ سَلَوٌ
 رَسُولٌ نَعَى كَمَا هُوَ تَوْهِيْدُ اسْ صَوْرَتِ مِيقَاتِ تَعَالَى الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
 بِأَحَدِ ثَمَنَ اللَّهِ قَوْلَهُ لَكَ مِنْ حَافِظِ ذَهَبِي كَمَا يَهْدِي ثَابِتٌ نَهْنِ هُوَ
 كَمَا حَقَّ سَجَانَهُ تَعَالَى بِالذَّاتِ بِجِبْتِ فَوْقَ عَلَى الْعَرْشِ يَأْتِي السَّمَاءَ مَقِيدٌ وَمَحْدُودٌ
 كَيْونَكَ ذَاتِ مَطْلُوقِ سَكَّةٍ قِيْدِ جِبْتِ مَكَانِي كِي سَرَّاسِرِ تَمَثُّلِ وَتَشْبِيهِ هُوَ أَوْ رِيْدُ
 حَقِّ سَجَانَهُ تَعَالَى نَعَى اِبْنِي ذَاتِ كَا حُدُودِ جِبْتِ كِي سَا تَهْمُ وَصَفِ نَهْنِ فَرَمَا يَهْ

اور نہ اوس کے رسول نے ان اوصاف کے ساتھ اوسکی تعریف کی ہے یعنی
قرآن و حدیث سے حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے جہت یا اوس ذات مطلق کا حصر عرش
یا فی السماء ہرگز ثابت نہیں ہوا ہے اب رہا یہ امر کہ احاطت اوسکی علمی ہوتی ذاتی
اسمین اہل علم کی رائے مختلف ہے جسکا ذکر گذر چکا ہے اللہ شوقانی نے آیات معیت
مین علم کے ساتھ تعبیر کر نیکو تاویل اور خلاف طریقہ مذہب سلف کہا ہے جسکا ذکر
ہم آئندہ کرینگے شرح حکمت نبویہ مین ہے کہ نَعْتَقِدُ اِنَّهُ عَلَى الْعَرْشِ مُسْتَوٍ عَلَيْهِ
اِسْتَوَاعٌ مِّنْهَا عِنَ الْاَمْنِ وَلَا سُلْفَةٌ اِرِوَانَّهُ فَوْقَ الْعَرْشِ وَقَعَ ذَلِكَ
هُوَ قَرِيبٌ مِّنْ كُلِّ مَوْجُودٍ وَهُوَ اقْرَبُ مِّنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وَلَا
يَمِثُلُ شَيْءٌ بِقُرْبٍ اِلَّا جَسَامٌ يَعْنِي اعتقاد رکھتے ہیں ہم کہ استواء اوس کا
عرش پر ہے ایسا استواء جو پاک ہے مکان قبول کرنے اور قرار پانے سے اور
وہ فوق عرش کے ہے باوجود اوس کے وہ قریب ہے ہر موجود سے اور وہ زیادہ
قریب ہے رگ گردن سے اور نہیں تشبیل رکھتا قرب اوسکا جسموں کی قربت سحرانہ
قال۔ قول ہم حافظ ابوالقاسم طبرانی نے کہا ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ اپنے
عرش پر ہے جدا اپنے مخلوق سے اوس جیسی کوئی چیز نہیں وہ مستند دیکھتا ہے
اقول۔ الحق جل جلالہ حق کا یہی عقیدہ ہے کہ اللہ اپنے عرش پر ہے جدا اپنے
مخلوقات سے اگرچہ یہاں حافظ صاحب نے کوئی قید جہت و تخیر کی نہیں لگائی
ہے مگر چونکہ اس قول کو یہاں لانے سے اسی امر کا استدلال مطلوب ہے۔
حالانکہ یہ مطلب اس قول سے حاصل نہیں ہو سکتا لہذا اہل حق کی یہ تصریح ہے
کہ ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پرستوی ہے جیسے کہ اوسکی نزاہت

ذاتی کے شایان ہے نہ بمعنی تجز و قید و جہت مکانی فوق کے اور وہ جدا ہے
اپنے خلق سے باعتبار تغایر ذاتین کے نہ بمعنی فصل و بعد مکانی کے اگرچہ وہ فوق
عرش کے جدا ہے مخلوق سے لیکن یہ فوقیت و جدائی مثل مخلوق کے نہیں ہے
لَسَّكَ مِثْلًا شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ
قال۔ قول وہم امام ابن خزمیہ نے فرمایا جو کوئی اقرار کرے اس بات کا کہ
اپنے عرش پر ہے اور پر ساتون آسمانوں کے جدا اپنے خلق سے وہ کافر ہے اور
سے توبہ چاہیں اگر کرے نبھا ورنہ اسکی گردن مارے انتہی۔

اقول اگر اس قول میں عدم اقرار سے اللہ تعالیٰ کے استوی علی العرش کا
مراد ہے تو منکر نفس کا بیشک کافر ہے اور اپنے مخلوق سے جدا نہ ہونے سے مطلب
حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ مخلوق کا اتصال مثل حلول و اتحاد کے مقصود
ہے جیسے کہ ملاحدہ کا عقیدہ ہے تو بھی کفر ہے والا اگر کوئی شخص حق سبحانہ تعالیٰ
کے استوی علی العرش پر تو بلا کیف ایمان لاوے اور اسکی معنی اپنے طرف سے
کچھ نہ لین جیسا کہ سلف کا طریقہ تھا یا ایسی کسی معنی کو قبول نہ کریں جو بلا کیف و مخالف
تقدیس الہی ہوں۔ یا جن معنوں سے ذات مطلق کا حد و حصر لازم آتا ہو۔ یا یہی
دوسرے آیات محکم کے مخالف ہوں اور اس طرح حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے
فوق عرش و فوق عباد ہونیکو قبول کرے اور جہت متعارف سے نیچے اور ایسے
جہت مکانی کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت محال جانے جو فیما بین دو جسموں کے
ہوتا ہے اور یہ اعتقاد رکھے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے مخلوقی صفات سے منزہ
ہے اور حق تعالیٰ کی معیت و محاطت ذاتی اور علمی ہر دو کا عقیدہ بلا کیف نہ رکھو۔

قرآن میں ناطق ہے اور کہے کہ یہ معیت و قربت ذاتی و علمی مجہول کیفیت ہے بلکہ
 اسکی معیت بندوں کے ساتھ اسکی شان کبریائی کے لائق ہے تو کیا ایسا شخص
 بھی کافرو واجب القتل ہوگا یا مومن کامل لائق تعظیم۔ **بَيِّنُوا لَنَا جَرَوْا**۔
قال۔ قول یازدہم امام محمد بن موصول نے کہا کہ خدا نے قرآن میں خوب کہو
 بیان کیا ہے کہ وہ فوق سموات ہے مستوی عرش پر۔

اقول اسمین کسکو کلام ہے کہ وہ عرش پر مستوی نہیں اور عرش فوق سموات
 نہیں یہ تو بیان مطلق ہے جیسے کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکا ہے لیکن اس
 سے قید ہمت و حضرات کا تو ثابت نہیں ہوتا۔

قال۔ قول یازدہم بغوی نے کہا اہل سنت کہتے ہیں کہ قائم ہونا عرش پر صفت
 خدا کی بلا کیفیت واجب ہے آدمی پر ایمان لانا سات اوس کے اور موسیٰ علیہ السلام
 اوسکا اللہ کو۔

اقول بیشک اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ مستوی ہونا عرش پر صفت خدا کی بلا
 ہے جس پر ایمان لانا واجب ہے اور اسکی کیفیت کو اللہ پر سوچنا لازم ہے لیکن اس
 کہنے سے توجہ فوق میں حضرات مطلق کا ثابت نہیں ہو سکتا یا دے ہے کہ
 یہاں مترجم صاحب نے استوار کے معنی قائم ہونے سے کئے ہونگے ورنہ امام بغوی
 لفظ قائم کے ساتھ ایمان لانا واجب نہ کہتے وجہ اسکی ظاہر ہے کہ قائم علی العرش
 منصوص نہیں ہے بلکہ اگر لفظ قائم کے ساتھ ایمان لانا واجب ہے تو یہ قول
 الہی ہے کہ **وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ**۔

قال۔ قول سیزدہم غنیۃ الطالبین میں ہے نہیں جائز خدا پر حدین مکر وہ جو کر

کیا سمجھئے کہ خدا عرش پر مستوی ہے۔

اقول۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی غنیۃ الطالبین کے عنوان ترجمہ میں لکھتے ہیں کہ ہرگز ثابت نہیں ہوئی کہ غنیۃ تصنیف سے جناب غوث کے ہے اگرچہ وہ آپ کی مشہور کتاب الخ تاہم یہ بیان غنیۃ کا ہمارے ہی مفید مدعا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ کا عرش پر مستوی ہونا تو مسلم ہے مگر اسکی ایسی معنی کا لہنا جسمین حد ہو جائز نہیں جیسے کہ صاحب غنیۃ کا قول ہے کیونکہ بیٹھنا یا بیٹھنا اس ذات مطلق کے لئے جہت کی قید یا تحیز یا حصر وغیرہ کا ثابت کرنا یہ تمام حدین ناجائز ہیں۔

قال۔ قول چہارم کتاب البہجۃ میں ہے رب ہمارا عرش پر مستوی ہے اور ملک پر محتوی بدلیل سات آیتوں کے جو قرآن میں ہیں اس مقدمے میں نہیں ذکر کرتا میں ادا ان آیتوں کا بسبب جہل جاہل اور اسکی رعینت کے انتہی یہہ دونوں کتابین تصنیف میں شیخ عبد القادر رضی اللہ عنہ کی۔

اقول۔ الحق ادا ان سات آیتوں سے جو فضل اول میں گذر چکے ہیں اللہ و رب و رحمن کا استوی علی العرش نہایت صراحت کے ساتھ ثابت ہے مگر اس سے تو کوئی تائید اس دعویٰ کی نہیں ہوتی کہ ان ساتوں آیتوں میں استواء کی ظاہری معنی بیٹھنے یا بیٹھنے کے ہیں جسکو ایک جاہل بھی سمجھ جاسکتا ہو۔ مان سچ تو یہ ہے کہ ایسا ہی شخص ایسی معنی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت سمجھ گیا۔

قال۔ قول پانزدہم امام رازی نے کہا میں پڑھتا ہوں اشبات میں **الشیء علی العرش** **والکلیما یصعد الیکلم الطیب** اور نفی میں **لیس کمثلہ شیء ولا یحیطون** **بہ علمًا** اور جو کوئی آزمائش کا مثل میرے آزمائش کے وہ پہچان لیا مثل میرے چاہیے

اس قول میں اثبات ہے صفت استوار اور جہت فوق و دونوں کا۔
اقول۔ امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے استوار کی معنی جو کچھ کہ پہچان
تھے اسکی تصریح تفسیر کبیر میں یوں کی ہے کہ اِسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ اُسے
حَصَلَ لَهَا تَدْبِیْرُ الْخَلْقِ وَ اَدَاةُ الْخَبَرِ بَاوْجُودِ اُسکے چھلانے اور
امام صاحب کا فیصلہ ہے درمیان دو فریق مخالف کراسیہ و جہیمیہ یا مشبہہ و معتزلہ
کے کیونکہ الرحمن علی العرش استوی سے ثابت کیا ہے صفت استوار کو الرحمن کے
جس سے رد ہو گیا قول معتزلہ و جہیمیہ کا جنہوں نے صفت استوار کا انکار کیا تھا
اور لکھیں حکم مثلاً شئی سے اس کے نسبت ایسی معنی کو لینو کی نہیں کی جو مشابہہ
معنی احیاء کے جس سے رد ہو گیا قول مشبہہ و کراسیہ کا جنہوں نے استوار کے
ذات مطلق کے نسبت تخیر و قید جہت کا گمان کیا ہے پس اس قول میں امام
رازی کے تو استوار ثابت ہوتا ہے مگر نفی کی گئی ہے تخصیص جہت فوق اور تخیر
و مکان کی جیسے کہ آئے اربعین میں تصریح فرمایا ہے کہ ذَهَبَ سَوَادُ الْاَعْظَمِ
مِنَ الْعَقْلِ اِلٰی اَنْهٗ تَعَالٰی مَنْزِلَہٗ فِی وَجْہِہٖ عَنِ الْمَكَانِ وَالْحَاِزِ
وَالْجَہِہٖ وَقَالَ الْکَرَامِیَّةُ اِنَّہٗ مُخْتَصَّ بِجَہِہٖ الْفَوْقِ یعنی گروہ شیر علیہ
کا اس بات پر گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ اپنی ذات مقدس میں منزہ ہے مکان و جہت
و جہت سے اور کراسیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خاص کیا گیا ہے جہت فوق کے ساتھ
قال۔ قول شانزدہم امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیاء العلوم اور کیمیائے سعادت
اربعین فی اصول الدین میں لکھا ہے کہ وہ استوی ہے عرش پر اور فوق عرش ہے
بلکہ فوق ہر چیز کے جس طرح اس نے کہا۔

اقول یہاں تو امام صاحب نے اسقدر بیان پر اکتفا فرمایا ہے کہ وہ مستوی ہے
 عرش پر اور فوق ہے عرش کے کیونکہ انہیں الفاظ سے قرآن و حدیث میں بھی وار
 ہے جس سے اس ذات مطلق کے نسبت قید جہت و تخیز مکان کچھ بھی ثابت نہیں
 ہو سکتا بلکہ سب العقائد میں تو امام صاحب نے ان تمام حدود کی نفی اس طرح
 فرمائی ہے کہ جسموں کے طرح کسی جگہ میں نہیں عرش پر ہے تو اس طرح ہے جس طرح
 اس نے آپ کہا ہے کہ نہ عرش کو چھوتا ہے اور نہ وہ اس پر حملہ جگہ بکھڑے ہو کر
 نہ اوسمیں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ اور چیزوں کے طرح ایک جگہ سے دوسرے
 جگہ آتا اور جاتا ہے۔ عرش نے اسکو اٹھایا نہیں ہے۔ بلکہ عرش اور عرش
 کے اٹھانے والوں کو اسکی لطفت و قدرت نے اٹھایا ہے عرش اور آسمان اور
 زمین کی جتنی چیزیں ہیں وہ اُن سب سے فوق ہر اور اس فوقیت کے سبب
 سے وہ عرش کے نزدیک نہیں اور نہ وہ زمین سے دور ہے اور باوجود سب
 چیزوں سے فوق ہونیکے وہ ہر چیز کے نزدیک ہے اور اسکی یہ نزدیکی اس سے زیادہ
 جو شاہ رگ کی بندہ سے ہر انتہی۔ اور پہر باب دوم کے آٹھویں اہل میں فرماتے ہیں
 کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں نہیں ہے اپنے عرش پر مستوی ہے لیکن وہ اس طرح ہے
 جس طرح اپنے کہا ہے اور اپنے استوار ہے مراد اُن ہے جیسے وہ اس کے کبریا
 کے خلاف نہیں اور نہ اوسمیں ہر دوٹ و خالی علامت کو دخل ہے اور اس آیت
 میں بھی آسمان پر مستوی ہونے سے وہی معنی مقصود ہے لَئِنْ سَأَلْتَهُ عَلَى الْعَرْشِ
 وَهِيَ دَخَانٌ اور اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونیکے جو معنی ہیں وہ صرف قہر و غلبہ کے
 رو سے ہو سکتے ہیں اور اسکو اس طرح سمجھا جاوے جیسے کہ کسی شاعر نے کہا ہے

قَدْ اَشْكُوْا بِشَاْءِ الْعِرَاقِ بِغَيْرِ سَكِيْنٍ وَدَمٍ وَصِرَافٍ اِہْلَ حَقِّکُمْ اِسْ تَاوِیْلُکُمْ
 سوا کوئی چارہ نہیں (ثابت ہوا کہ یہ آیت استوار کی تشابہ ہے) جیسا کہ اس آیت
 کے تاویل سے نہیں وَهُوَ مَعَكُمْ اَیْمًا کُنْتُمْ اَسْکٰی معنی یہ کہے ہیں کہ ساتھ ہونے
 سے مطلب اوسکا احاطہ اور علم ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 کے اس ارشاد سے قدرت و قہر مراد لی ہے قُلْ اَلْمُؤْمِنُ بَيْنَ اِصْبَعَيْنِ مِنْ اَصْحٰی
 الْاَرْمَنِ اور اسی طرح اس حدیث کو بزرگی و تعظیم پر چل کیا ہے اَلْکُفْرُ لَا سُوْدُ
 یَمٰکُنْ اَللّٰہُ فِی اَرْضٍ اِنْہِیْ اَکْرَ اَنْہِیْ نَظَاہِرِی الْفَاظُ کے موافق رہنے دیا جاوے اور
 تاویل نیکو ہے تو محال لازم آتا ہے اسی طرح اگر استوار سے ٹہرنے اور جگہ پکڑنے کے
 معنی لین تو یہ لازم آتا ہے کہ اللہ جسم ہے اور عرش سے لگا ہوا ہوگا چاہے
 اوس کے برابر ہو یا اوس سے چھوٹا یا بڑا یہ محال ہے اور جس بات سے محال
 لازم آتا ہے وہ بات بھی محال ہوتی ہے پس اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر جسم کے طرح
 ٹہرا ہوا اور جگہ پکڑے ہوئے نہیں صرف قہر و غلبہ کے رو سے ہو سکتا ہے انتہی
 اب بغور دیکھو اور خوب سمجھو کہ عقیدہ صحیح اہل سنت کا یہی ہے کہ باوجود ثبوت شہیر
 کے اوسکی تنزیہ ثابت رہے لہذا امام صاحب نے باوصف ثبوت استوار و فوق
 و قرب و سمیت ذاتی کے ادن تمام ایسے معنوں سے جگہ ایک جاہل عامی دیہاتی
 سمجھتا ہے ہر طرح کے حدود و کیفیت سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تنزیہ
 فرمادی ہے پس آپ کے اس قدر وضاحت کے بعد بھی اگر استوار کی معنی ظاہری بیٹھنے
 یا ٹہرنے کے لیاوین اور فوق سے جہت متعارف مراد لیاوے اور سمیت کی معنی جلو
 و اتحاد سمجھی جاوین تو یہ محض دل کی بیماری ہے جو علاج پذیر نہیں۔

قَدْ اَشْكُوْا بِشَاْءٍ عَلٰى الْعِرَاقِ بِرَغِيْرٍ سَكِيْفٍ وَدِمٍّ وَصِرَافٍ اِہْلَ حَقِّ كُو اس تاویل کے
 سوا کوئی چارہ نہیں (ثابت ہوا کہ یہ آیت استوار کی تشابہ ہے) جیسا کہ اس آیت
 کے تاویل سے نہیں وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْمًا كُنْتُمْ اُسکی معنی یہ کہے ہیں کہ ساتھ ہونے
 سے مطلب اوسکا احاطہ اور علم ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 کے اس ارشاد سے قدرت و قہر مراد لی ہے قُلْ اَلْمُؤْمِنُ بَيْنَ اِصْبَعَيْنِ مِنْ اَصْحٰ
 اَلْاَیْمٰنِ . اور اسی طرح اس حدیث کو بزرگی و تعظیم پر چل کیا ہے اَلْاَیْمٰنِ اَلْاَسْوَدُ
 یَمِیْنُ اَللّٰہِ فِی اَرْضِہِ اِگرا نہیں ظاہری الفاظ کے موافق رہنے دیا جاوے اور
 تاویل نکیجائے تو محال لازم آتا ہے اسی طرح اگر استوار سے ٹہرنے اور جگہ پکڑنے کے
 معنی لین تو یہ لازم آتا ہے کہ اللہ جسم ہے اور عرش سے لگا ہوا ہوگا چاہے
 اوس کے برابر ہو یا اوس سے چھوٹا یا بڑا یہ محال ہے اور جس بات سے محال
 لازم آتا ہے وہ بات بھی محال ہوتی ہے پس اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر جسم کے طرح
 ٹہرا ہوا اور جگہ پکڑے ہوئے نہیں صرف قہر و غلبہ کے رو سے ہو سکتا ہے انتہی
 اب بغور دیکھو اور خوب سمجھو کہ عقیدہ صحیح اہل سنت کا یہی ہے کہ باوجود ثبوت شہیر
 کے اوسکی تنزیہ ثابت رہے لہذا امام صاحب نے باوصف ثبوت استوار و فوق
 و قرب و سمیت ذاتی کے ادن تمام ایسے معنوں سے جنکو ایک جاہل عامی دیہاتی
 سمجھتا ہے ہر طرح کے حدود و کیفیت سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تنزیہ
 فرمادی ہے پس آپ کے اس قدر وضاحت کے بعد بھی اگر استوار کی معنی ظاہری بیٹھنے
 یا ٹہرنے کے لیاوین اور فوق سے جہت متعارف مراد لیاوے اور سمیت کی معنی جلو
 و اتحاد سمجھی جاوین تو یہ محض دل کی بیماری ہے جو علاج پذیر نہیں۔

وَعُلُوِّ الطَّرَفَيْنِ حَقِيقَةً مَذْهَبِ السَّلَفِ الصَّالِحِ وَهُوَ قَوْلُهُمْ بِإِثْبَاتِ
مَا أُثْبِتَ لِنَفْسِهِ مِنَ الصِّفَاتِ عَلَى وَجْهِ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ وَإِنَّهُ الْقَائِلُ لَيْسَ
كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ بِغَيْرِ كَلَمَةٍ وَرِسَالَةٍ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ
ہے اس سے استفادہ ہوتی ہے نفی مائلت کی ہر شے میں پس دفع ہوتی ہے اس آیت
سے وجہ جسمیت کی اور معلوم ہوتا ہے اس سے کلام بوقت وصف کرنے سجا نہ تھا
کے ساتھ سمیع و بصیر کے اور وقت ذکر کرنے سمیع و بصیر و استوار وغیرہ صفات
کے جسیر شامل ہے قرآن و سنت میں مقرر ہو گیا ساتھ اس بات کے واسطے
ان صفات کے ثبوت ہے نہ بوجہ مائلت و مشابہت مخلوقات کے پس دور ہو گئے
اس سے دونوں جانب افراط و تفریط کے اور وہ مبالغہ ہے اثبات کرنے پر یہاں
کہ یہونجاوے تعطیل کو پس نکلی ان دونوں جانبوں میں سے اور علو و طرفین سے
حقیقت مذہب سلف صالح کی اور وہ قول انکا یہ ہے کہ اثبات کرنا ان صفات
کا جنکو ثابت کیا ہے اللہ نے اپنے نفس کے لئے اس طرح یہ کہ نہیں جانتا انکو
مگر وہی اس واسطے کہ فرماتا ہے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ
قال۔ قول ستم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالہ عقاید میں لکھا ہے وہ فوق
عرش ہے جس طرح وصف کیا ہے خدا نے ساتھ اس کے اپنی ذات کا لیکن
نہ بمعنی تخیر و جہت بلکہ نہیں جانتا کہ اس تفوق و استوار کی مگر اللہ اور جو راسخ
ہیں علم میں جنکو دیا خدا نے اپنے پاس سے علم انتہی اثبات جہت کا قول جناب
ممدوح سے آگے آئیگا یہاں فقط استوار و فوق ثابت کرنا ہے۔
اقول۔ شاہ صاحب کا قول ثبوت بہت میں آگے جہاں آئیگا وہیں اوسکو دیکھیں

لیا جاوے گا مگر یہاں تو جناب ممدوح نے جہت کی نفی صاف الفاظ میں فرمادی ہے اور
 معنی استوار سے بھی تجیز و مکان کا بخوبی استیصال کر دیا ہے اور ایسے تمام طاہری
 معنوں کی بھی کامل بیخ کنی کر دی ہے جنکو ایک عامی جاہل دیہاتی سمجھ جاسکتا ہے
 چنانچہ اہمکی اصل عبارت عقاید کی یہ ہے کہ واو پاک است از حدوث و تجدید از
 جمیع وجوہ نہ جوہر است و نہ عرض و نہ جسم و نہ در حیز است و نہ در جہت و اشارہ
 یعنی شود سوے او بہ اینجا و آنجا و صحیح یعنی شود ہر سوے حرکت و انتقال و تبدل و
 ذات و صفات ذرے و نہ نادانی و دروغ و او بالاسے عرش است چنانکہ تعریف
 کرد ذات خود را لاکن نہ برادر مکانی و جانی بلکہ کسی یعنی دانہ حقیقت این تفوق
 و استوار را مگر خودش و نختہ کاران در علم از کسانیکہ داد آنا خدا تعالیٰ از نزد خود
 علمی انتہی پس یہی ہے عقیدہ صحیحہ اہل سنت کا۔

قال۔ قول بست و یکم فرع ثابت من الاصل الثابت میں۔ ہے حقیقی بذات
 خود فوق عرش است چنانچہ مذہب جمہور محدثین ہمیں است انتہیٰ اور اقوال اسبا
 میں بہت ہیں اور مذہب جمہور صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمیع
 مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے محدثین و مفسرین کا یہی ہے اگر کوئی چاہے
 کہ ایک حرف ادن سے خلاف اس کے نقل کر سکے کیا ذکر مان اور فرمے گمراہ
 مثل جہمیہ و معتزلہ کہ منکر اس صفت کے ہیں سو وہ اہل سنت و جماعت میں
 داخل نہیں و باللہ التوفیق۔

اقول۔ البستہ قرآن و حدیث میں حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق عرش ہونیکا ذکر
 وارد ہے مگر بذات خود کی قید جس سے مطلب ذات کا حصہ ہے کتاب فرع ثابت

مین تو ہوگا مگر کتاب اللہ میں نہیں۔

یہ امر نہایت صحیح ہے کہ جس طرح صفات استوار و فوق کی تاویل مثل فرقہ کراہیہ و مشبہہ و مجسمیہ کے ایسی ظاہری معنی کے ساتھ کرنا اور مراد لینا گمراہی ہے جس میں جہت و تخیز و مکان و حدود و قیود وغیرہ لوازمات جسمی پائے جاتے ہوں اسی طرح ان صفات استوار و فوق کا انکار کرنا بھی مثل فرقہ معتزلہ و مجسمیہ کے گمراہی ہے اور مذہب حق اہل سنت کا یہ ہے کہ استوار و فوق وغیرہ صفات الہی کو حق بتلے جس طرح ہے کہ اوس نے اپنا وصف کیا ہے اور اوسکی تاویل اپنے طرقت سے نہ کرے اور نہ کوئی معنی اوسکی ایسی لے جس میں کیفیت جسمی پائی جاوے یا وہ معنی سنائی تنزیہ حق ہو بلکہ اوس کے مرادی معنی کے علم کو حوالہ بخدا کرے پس یہی ہے مذہب جمہور صحابہ و تابعین و تبع تابعین و امیر مجتہدین و جمیع مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے محدثین و مفسرین کا جسکا ثبوت کچھ تو گذر چکا اور کچھ آئندہ ہوگا باللہ التوفیق امام بیہقی نے کتاب اعتقاد میں لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب متقدمین اور جو ان کے تابع ہیں متاخرین سے یہ کہہ گئے ہیں کہ استوی علی العرش ناطق ہے کتاب اسکے ساتھ کئے آیتوں میں اور واروہ سے ہیں اس کے اخبار صحیحہ پس قبول کرنا اور اسکا توقف کے ساتھ واجب ہے اور بحث و تکرار کرنا اور اوسکی کیفیت طلب کرنا جائز نہیں اور کہا کہ واجب ہے جاننا اسباب کا کہ استوار اللہ تعالیٰ کا نہیں ہے ایسا کہ سیدنا ہوا ہو کچی سے اور قرار پکڑا کسی مکان میں اور نہیں لگا ہوا کسی مخلوق سے لیکن مستوی ہی اپنے عرش پر جیسے کہ خبر دیا ہے اوشے بلا کیفیت جدا ہے سارے خلق سے انتہی۔ اور کہا ہی بیہقی نے کتاب اسما و صفات میں کہ ہمارے اصحاب متقدمین

نہیں کرتے تھے تفسیر استوار کی اور نہ کلام کرتے تھے اسمین اور اس قسم کی چیزوں
 میں موافق اپنے مذہب کے انتہی پس یہ قول بہت ہی محدث کا صریح ہے نفی کرنے میں
 ظاہر معنی کے جو وہ جہت و مکان اور ٹھکانا و بیٹھنا وغیرہ ذکر ہے اصل قول فصل
 ششم میں نقل کیا جاوے گا اور کہا ہے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں کہ تم اسکو
 علی العرش میں لوگوں کی بہت سے اقوال میں جسکے تصریح کا یہاں موقع نہیں ہے
 ہم پہلے ہیں اس مقام میں مذہب سلف صالح مالک و اوزاعی و ثوری و لیث
 بن سعد و شافعی و احمد بن حنبل و اسحاق بن راہویہ وغیرہ ائمہ مسلمین متاخرین
 پر اور وہ جاری کرنا ہے اوسکا بغیر کیفیت و تشبیہ و تعطیل کے اور جو ظاہر معنی
 متبادر ہوتی ہیں طرف ذہنوں میں تشبیہ کے وہ منفی ہے اللہ تعالیٰ سے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 کو کسی اپنے مخلوق کے ساتھ مشابہت نہیں ہے لیس کے مثلاً شئی و ہوا
 البصائر بلکہ یہ بات ہے جس طرح کہ کہا ہے بعض ایسے نے اوغین سے نعیم
 حماد انحراعی شیخ البخاری ہیں جس نے تشبیہ دی اللہ کی اوس کے مخلوق کے
 ساتھ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار کیا اوس وصف کا جس کے ساتھ موصوف
 کیا ہے اللہ تعالیٰ نے آپ کو خود پس وہ بھی کافر ہوا اور اللہ نے جس چیز کے
 ساتھ اپنا وصف کیا ہے یا اوس کے رسول نے پس نہیں اور میں تشبیہ
 پر جس نے ثابت کیا اللہ تعالیٰ کے واسطے وہ امر جو آیات صریحہ اور اخبار
 صحیحہ میں ہے ایسی وجہ کے ساتھ جو لائق ہے اوس کے جلال و برتری کے
 اور نفی کی اللہ بزرگ و برتر سے نقصانوں کو تو وہ چلا ہے رستہ ہدایت کا انتہی
 اس قول سے جاری کرنا صفات کا جیسے کہ ہے میں تصریح کرتا ہے اس بات کی

نہیں کرتے تھے تفسیر استوار کی اور نہ کلام کرتے تھے اسمین اور اس قسم کی چیزوں
 میں موافق اپنے مذہب کے انتہی پس یہ قول بہت ہی محدث کا صریح ہے نفی کرنے میں
 ظاہر معنی کے جو وہ جہت و مکان اور ٹھکانا و بیٹھنا وغیرہ ذکر ہے اصل قول فصل
 ششم میں نقل کیا جاوے گا اور کہا ہے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں کہ تم اسکو
 علی العرش میں لوگوں کی بہت سے اقوال میں جسکے تصریح کا یہاں موقع نہیں ہے
 ہم پہلے ہیں اس مقام میں مذہب سلف صالح مالک و اوزاعی و ثوری و لیث
 بن سعد و شافعی و احمد بن حنبل و اسحاق بن راہویہ وغیرہ ائمہ مسلمین متاخرین
 پر اور وہ جاری کرنا ہے اوسکا بغیر کیفیت و تشبیہ و تعطیل کے اور جو ظاہر معنی
 متبادر ہوتی ہیں طرف ذہنوں میں تشبیہ کے وہ منفی ہے اللہ تعالیٰ سے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 کو کسی اپنے مخلوق کے ساتھ مشابہت نہیں ہے لیس کے مثلاً شئی و ہوا
 البصائر بلکہ یہ بات ہے جس طرح کہ کہا ہے بعض ایسے نے اوغین سے نعیم
 حماد انحراعی شیخ البخاری ہیں جس نے تشبیہ دی اللہ کی اوس کے مخلوق کے
 ساتھ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار کیا اوس وصف کا جس کے ساتھ موصوف
 کیا ہے اللہ تعالیٰ نے آپ کو خود پس وہ بھی کافر ہوا اور اللہ نے جس چیز کے
 ساتھ اپنا وصف کیا ہے یا اوس کے رسول نے پس نہیں اور میں تشبیہ
 پر جس نے ثابت کیا اللہ تعالیٰ کے واسطے وہ امر جو آیات صریحہ اور اخبار
 صحیحہ میں ہے ایسی وجہ کے ساتھ جو لائق ہے اوس کے جلال و برتری کے
 اور نفی کی اللہ بزرگ و برتر سے نقصانوں کو تو وہ چلا ہے رستہ ہدایت کا انتہی
 اس قول سے جاری کرنا صفات کا جیسے کہ ہے میں تصریح کرتا ہے اس بات کی

کا فوق عرش ہونیکے نسبت کیا گیا تھا اور جبکہ ثبوت سات آیات اور سات
 احادیث اور اکیس اقوال کے ذریعہ سے دینے کی کوشش بہ کلفت تمام و
 الاکلام کی گئی تھی سو وہ سب محنت برباد ہوئی جاتی ہے کیونکہ عرش کا فوق
 سبع سماوات ہونا اور ہر ایک سما و عرش کے فیما بین بالضد برس کی راہ
 فاصلہ ہونا حدیث صحیحہ سے ثابت ہے پس اگر اس دوسرے دعویٰ **وَهُوَ اللَّهُ**
فِي السَّمَوَاتِ کے ثبوت کے لئے اس پہلے دعویٰ علی العرش کے قید سے
 راضی نامہ داخل کر دیا جاتا ہے تو بس فیصلہ شدہ کیونکہ نبی و اس نزاع کی
 علی العرش ذات مطلق کی قید تھی جبکہ علی العرش سے بالذات کی قید اٹھ گئی
 تو اس ذات مطلق کا جو علی العرش ہے فی السموات بھی ہونا متحقق ہو گیا تو
 پھر اسی آیت کریمہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ** کے دوسرے جزو فی الارض
 کی تصدیق اور اس کا ثبوت بھی بہت آسانی کے ساتھ ہو جاوے گا کیونکہ جب
 اصل قید جہت فوق عرش کے اٹھ گئی اور تحت عرش کے بھی فی السموات ذات
 مطلق کا ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے تو پھر تحت سماوات کے علی الارض ہونے میں
 کوئی کسر باقی رہ جاتی ہے کیونکہ آیت کریمہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**
 میں عطف حرف فی کے ساتھ واقع ہوا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ **اللَّهُ**
 جس بے کیفی کے ساتھ فی السموات ہے اسی بے کیفی کے ساتھ فی الارض
 بھی ہے اگر بیان حرف فی کو بمعنی علی کے لین تو جس طرح وہ اللہ علی السموات
 ہے اسی طرح وہ اللہ علی الارض بھی ہو گا برائے خدا اب یہاں انصاف
 نگذروا و سچ کہو کہ علی العرش کی صرف ایک قید کے اٹھ جانے سے اس ذات

مطلق کے نسبت جملہ آیات مقید و مطلق کی معنی چسپان ہو گئے۔ اب رہا اس
امکرار رفع شبہہ کہ علی الارض و فی الارض یا فجواسے حدیث صحیحہ کو انکسرت لیتیم
بجیل الی الارض الشفیع الہبط علی اللہ کے مفہوم ظاہری کو حلول و اتحاد
پر حمل کرنے سے جو نقصان ذات مطلق کے نسبت لاحق ہوگا وہی نقصان
علی العرش و فی السموات کی حالت میں بھی صادق آوے گا کیونکہ جس معنی کی
قربت یا جس کیفیت معیت سے کہ علی الارض ہونا منافی اطلاقیت و نزاہت
ذاتی حق ہے ویسی ہی قربت یا اوسی کیفیت کی معیت کا دوسرے کسی مخلوق
کے ساتھ ہونا خواہ وہ لوح محفوظ ہو یا عرش یا سموات ہو باطل و محال ہے
پس جن وجوہ اور دلائل عقلی و نقلی سے کہ علی العرش یا فی السموات کی قید
میں حلول و اتحاد کی شان کا رفع اوس ذات مطلق سے کیا جاوے گا یا جس
شان اطلاقیت کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا ثبوت علی العرش
و فی السموات ہوگا وہی وجوہ اور دلائل علی الارض کی نسبت سے اون
تمام نقصانات متوہمہ کے اٹھانیکے لئے بھی کافی ہو جاوے گا۔ مگر یہ خوب
یاد رہے کہ اوس ذات مطلق کے فوق عرش یا علی السماء ہونے کو تسلیم کرنا
اور سما فوق ارض اور عرش فوق سما ہونے سے بھی اوس ذات مطلق کے
نسبت جہت مکانی تو کسی حالت میں لازم نہیں آسکتی کیونکہ فوقیت مکانی
مقابلہ جہت تحت کے مستحق ہوتی ہے مثلاً زمین کے مقابلہ میں آسمان
فوق ہے اور آسمان کے نسبت سے عرش جہت فوق ہے مگر جو ذات کہ
علی العرش و علی السماء ہے تو اوس کے نسبت پر جہت فوق و تحت کی نسبت

کیسی ثابت ہوگی کیونکہ نسبت دو چیزوں میں ہوتی ہے مگر یہاں ایک ہی ذات ہے
یعنی تحت و فوق کے ہر دو محل میں ایک ہی ذات کا ظہور ہے تعالیٰ اللہ شانہ عظمیٰ
یس جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا علی العرش و فی السماء ہونے سے اس کے شان میں
جہت فوق کی نسبت صحیح ہو نہیں سکتی اس طرح علی الارض و فی الارض السفلی
کی نسبت سے بھی اس ذات مطلق کے حق میں جہت تحت کی اصناف بھی درست
نہو سکیگی کیونکہ اس واجب الوجود کو بمطلقیت و تراہت ذاتی جمیع موجودات
کے ساتھ ایک ہی نسبت وجودی حاصل ہے جو وہ مجہول الکفیت ہے اور کبھی ہی
نسبت معیت سے بھی تعبیر کی جاتی ہے یہ ایک نہایت دقیق سرے جسکا انکشاف
آیہ کریمہ ہوالاول والآخر والظاہر والباطن کے کشف صحیح پر منحصر ہے اس کے
ذالہٰذا لَنْ کُنتِ لَمْ یَلِرْ کَانَ لَهٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ اَعْمٰ
یعنی البتہ اس میں نصیحت ہے واسطے اس شخص کے کہ جسکا دل آگاہ ہو یا ڈال دیا
اس نے کان کو اور حاضر ہے دل سے۔

اگرچہ ذات مطلق سے اس جہت کی قید کے اٹھانیکے لئے قلب سلیم کے لئے اس قدر
بیان بالاسر ہے مگر اور بھی گراہوس ہے تو لیجئے ادن آیات و احادیث و اقوال
کو لکھ کر بتا دیتے ہیں۔

قال۔ فضل چہارم بیان میں ادن آیتوں کے جن سے جہت فوق خدا کا خلق
یثابت ہے۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فوق عرش یا فوق عیاد کے ہونا تو نصاً ثابت
ہے اور ایک اعتبار سے خلق پر بھی اسکی فوقیت مسلم ہے مگر اس فوق کے ساتھ

جہت کی قید تفریع ہے اور یہ بدعت ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ
یا حدیث شریف اللہ فَوْقَ ذَٰلِكَ کے میں تو جہت کا لفظ نہیں ہے تو پر خدا اور رسول
کے کلام میں اپنے طرف سے ایک شاخ کے نکالنے کا دوسرے کو حق ہی کیا ہے
حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور اذن کے بعد حسب قدر حفاظ حدیث تھے اور نہوں نے
اوسے لفظ فوق کو نقل کیا تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا
اور کبھی کسی نے اس لفظ فوق کے نقل کرتے وقت اپنے طرف سے جہت کی
تاویل کر کے بھی نہیں پہنچایا ہے تو بخلاف اوسکے عمل اور علم کا دعویٰ
خدا محفوظ رکھے۔

جاننا چاہئے کہ وضع لغت عرب میں لفظ فوق کے دو احتمال ہیں ایک فوقیت مکانی
جو دو جسموں میں نسبت اعتبار سے مشترک ہے یعنی ایک اوپر ہوتا ہے اور
دوسرا نیچے ہوتا ہے اور اوپر وہ ہے جو نیچے والے جسم کے سر کے جانب ہوتا ہے
پھر جو چیز کہ اس کے پیر کے جہت سے متصل ہے تو اس کو تحت کہتے ہیں دوسری
فوقیت رتبی ہے جسکا اطلاق محض رتبہ کی فوقیت کے اعتبار سے ہوتا ہے
جیسے کہ کہتے ہیں السلطان فوق الوزير یعنی وزیر پر سلطان کی فوقیت
سے رتبہ کی فوقیت مراد ہے جو علو و معنوی ہے نہ یہ کہ فوقیت مکانی۔

اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں
مستعمل ہے یعنی فوقیت مکانی و فوقیت رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس
کی منزہ و تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی تو یقیناً باطل ٹھہری کیونکہ
فوقیت مکانی اوس پر محال ہے جو جسم نہ ہو اور جسم میں عارض ہو تو اب فوقیت

رتبی یعنی علو و معنوی ہی ثابت و متعین ہو گئی جیسا کہ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ
میں ہے پس یہ فوقیت بعینہ اس قسبیل کی ہے جیسا کہ حاکم کا رتبہ فوق محکوم تو
ہے یا قاہر کو اپنے مقہور پر فوقیت حاصل ہے پس اسکو خوب چہو۔

قال آیت اول سورہ نقیر میں ہے قَدْ نَرَأَى ثَقَلُتْ وَجْهَكَ فِي السَّمَاوَاتِ
ہم دیکھتے ہیں ہر پہر جانا تیس کے منہ کا آسمان میں یعنی طرف آسمان کے طلبا
وغیرہ میں لکھا ہے فی جہۃ السماء فتح الرحمن میں در جانب آسمان موضح القرآن
میں نماز میں آسمان کے طرف نگاہ کرتے شاید فرشتہ حکم لاتا ہو کعبہ کی طرف
کا انتہی طرف و جانب و جہت کے ایک معنی ہیں۔

اقول۔ اس آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ کے فی السما و ہونیکا تو کوئی ذکر ہی نہیں ہے
البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا آسمان کے طرف دیکھنا اس بات کو سرگز
ثابت نہیں کرتا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات جہت فوق سما و ہی میں ہے بلکہ آپ کا
آسمان کے طرف نگاہ کرنا گویا جبرئیل علیہ السلام کا انتظار تھا جیسا صاحب تفسیر
موضح القرآن نے اس طرف اشارہ کر دیا ہے کیونکہ نزول وحی کا سادات کی
جہت سے ہوتا تھا پس جبرئیل علیہ السلام کا آسمان کی جہت سے آپ پر وحی
کالانا اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ لوح محفوظ جو مصدر وحی الہی ہے وہ فوق سادات
کے عرش پر ہے۔

قال۔ آیت دوم آل عمران میں ہے اِذْ قَالَ اللّٰهُ يٰعِيسٰى اِلٰى مَتَوَفٰىكَ وَرَا
 اِلٰى جِبِ كَمَا اللّٰهُ نَے اے عیسیٰ میں تجھ کو پہرہ لگا اور اٹھاؤ گا اپنے طرف فتح الحسن
 میں ہے بردارندہ تو ام لبوسے خود۔ سوے اور جہت کے ایک معنی ہیں فارسی

کافر ہے مسلمین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عیسیٰ کو معراج
میں دوسرے آسمان پر پایا یہ تصدیق ہے آیت کی جس سے جہت فوق ثابت ہے
اور آسمان بالاتفاق عقل و نقل و حس کے اوپر ہے نہ زمین کے نیچے کہا اللہ تعالیٰ
نے وَبَيْنَا وَكَوْنُكُمْ سَبْعًا شَدَادًا

اقول۔ اس آیت سے وہ حصر کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ بالذات
جہت فوق آسمان ہی پر ہے بلکہ سب جہت اوسے کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ
وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَاَيْنَمَا تُولُوْنَ ۚ وَجْهَ اللّٰهِ اَعْمٰ۔

البتہ اس آیت سے عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا رجوع اللہ کے طرف ثابت ہوتا ہے، ایک عیسیٰ کا کیا ذکر ہے بلکہ کُلِّ نَفْسٍ دَائِقَةٌ أُمُوتٍ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ۲۷ ع ۲ یعنی اللہ تعالیٰ و تقدس کے پاس رجوع کرنے کی تخصیص حضرت عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کی ہی نہیں ہے بلکہ اِلٰی رَبِّكُمْ مُرْجِعُكُمْ ۲۷ ع ۲۵ کا حکم عام ہے یہاں رجوع و رفع کا مفہوم واحد ہے کیونکہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے رفع میں اوپر کے طرف جانا ثابت ہوتا ہے اس طرح رجوع میں بھی وہی رفع ثابت ہوتا ہے جیسا کہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرمایا تھا اَرْجِعْ اِلٰی رَبِّكَ ۱ قطع نظر اس کے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نزدیک جمع اُراء کا رفع ہونا اور رجوع کرنا ہر دو ایک معنی میں نقلاً بھی وارد ہے۔

پہر اب رجوع کیجئے عیسیٰ کے رفع کے طرف کہ اوتھو اللہ تعالیٰ نے اپنے طرف اٹھالیا
یا بلالیا گما قال اللہ تعالیٰ بل رَفَعَهُ اللہُ اِلَیْہِ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان
پر تشریف رکھتے ہیں جیسے کہ حدیث معراج میں مسلم نے روایت کی ہے حالانکہ یہ

ثابت شدہ امر ہے کہ جنت و دوزخ موجود ہیں اور مقام جنت کا زیر عرش و بالائے سماء
 ہے اور مقام دوزخ کا اسفل السافلین یعنی ارض السفلی ہے الْجَنَّةُ فِي السَّمَاءِ
 قَالَتُمْ فِي الْكِتَابِ (الدلیلی) پس اس صورت میں تمام ارواح اہل جنت و
 اہل نار کا رجوع آسمان و دیم پر اللہ تعالیٰ کے پاس صحیح نہیں ہو سکتا حالانکہ وائی
 اللہ مگر جمعاً مع ہر منصوص ہے یہاں کچھ خیال شریف میں آیا کہ باہم
 منقولات میں اس قدر تعارض کیوں پیدا ہو گیا اسی سبب سے کہ آپکا استدلال
 خود بے ڈھنگا اور بے نکاح تھا۔

قطع نظر اس کے اس آیت کو یہاں لائے آپکا اصل مقصود یہ ہے کہ حق سبحانہ
 تعالیٰ بھت فوق آسمان پر ہے اور وہ بھی اس دلیل سے کہ حق سبحانہ تعالیٰ
 نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اپنے طرف اٹھالیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ
 اکہ وسلم نے شب معراج میں عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان و دیم پر دیکھا جس سے
 اس آیت کی بھی تصدیق ہو گئی کہ بیشک عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اپنی
 طرف اٹھالیا ہے تو پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ آسمان و دیم پر ہے چونکہ آسمان
 ہمارے سر کے اوپر بھت فوق ہے لہذا اللہ تعالیٰ بھی ہمارے سر کے اوپر بھت فوق
 اگرچہ آسمان کی فوقیت بدیہی ہے تاہم آپ نے کجماں مہربانی اسکو نصاً بھی ثابت
 کیا ہے جسکو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کے ساتھ اس دعویٰ کو بھی قبول
 کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمان و دیم پر بھی ہے تو پھر فرمائے کہ آخر اس پہلے
 دعویٰ کا کیا انجام ہو گا۔ جو آیات و احادیث و اقوال اہل علم کے ذریعہ سے
 حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا بالذات عرش ہی کے اوپر بھت فوق ہونا ثابت

کرنا چاہتا تھا اگرچہ پہلا دعویٰ ہی بے بنیاد تھا مگر خیر کر چکے تھے آخر کار نباہ نہ سکے
الحمد للہ علی ذلک۔

فقہ و مباحث حرجیہ سہمانہ تعالیٰ و تقدس کے بالذات علی العرش ہونیکے دعویٰ کے سنا
عقلی و نقلی سبب طرح کے دلائل پہلے پیش کر چکے ہیں اور انہیں عقلی و نقلی دلائل
سے حق سہمانہ تعالیٰ کے بالذات علی السما ہونیکا دوسرا دعویٰ آپکا باطل ٹھہر چکا
ہے تو ناگزیر اب یہ کہنا سڑ پڑ گیا کہ علی العرش تو ذاتا ہے اور علی السما علما ہی
حالانکہ آپ ہی کے قول سے علم کے ساتھ سادگی قید باطل ٹھہرتی ہے کیونکہ
آپ ہی کہہ چکے ہیں کہ وہ فوق عرش بالذات ہے اور علما سب چیزوں کے
ساتھ ہے خیر ہم اس تاویل کو بھی مان لینگے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ علما علی السما
ہے تو پھر کافیک الی اور بلکہ رَفَعَهُ اللہ الیکہ کے استدلال سے آپکا یہ دعویٰ
بھی باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مرجع ضمیر کا ذات ہے نہ علم غرض خود آپ ہی
مختلف و متناقض دعویٰ نے تمام دلیلوں کو گھاڑ دیا خوب غور کیجئے۔

یہ جو کہا گیا کہ آسمان بالاتفاق عقل و نقل و حس کے اد پر ہے نہیچے اس سے
معلوم ہوتا ہے کہ یہاں صرف اپنے جس ہی پر اعتماد کر کے علم نہایت و جغرافیہ
سے قطع نظر کیا ہے کیونکہ زمین کی شکل کروہی ہے اور وہ آسمان کے لئے مثل
مرکز کے ہے یعنی چاروں طرف سے زمین پر آسمان بالکل محیط ہے لہذا ہر
نقطہ زمین سے ہر طرف آسمان کا فضل و بعد متساوی ہے اور ہندوستان
کی آبادی جس سطح زمین پر واقع ہے تقریباً اوس کے مقابل پائین کے جہت
میں امریکہ کی آبادی واقع ہے لہذا جیسے کہ ہندوستانیوں کے سر پر بھت

فوق آسمان ہے اسی طرح امریکہ والوں کے سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ فرمایا ہے کہ **وَيُنْزِلُ فِيهَا فُجُورَكُمْ سُبُعًا شَدَادًا** کیونکہ یہہ خطا عموماً ہر جگہ حکم میں تمام روئے زمین کے لوگ داخل ہیں لیکن باعتبار تخصیص یعنی ایک جہت کی نسبت سے دیکھا جاتا ہے تو ہندوستان یوں کے اوپر سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے اور پیر کے جہت تحت میں بھی آسمان ہے تو یہ وہ دعویٰ باطل ہو گیا جو بالاتفاق آسمان نیچے نہونے کا کیا گیا تھا غرض اس جگہ یہہ ایک بے ضرورت تقریر ہے۔

قال۔ آیت سیوم سورہ نسا میں ہے **بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ** بلکہ اٹھالیا او سکھو خدا نے طرفینے فتح اگرچہ زمین ہے بلکہ برداشت اور اخذ السبوعے خود انتہا حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ اٹھانا طرف فوق کے عطا جو مقابل تحت سے کسی اور طرف رفع لغت عرب میں اوپر ہی کے طرف اٹھانیکو کہتے ہیں مقابل خفض کے **اقول**۔ اگر بیان الیہ کی ضمیر اللہ کے طرف فی السمار لیجاوے تو آیہ کریمہ **وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِي مَهْلِكًا جَاءَ إِلَى اللَّهِ** میں بھی یہہ ہجرت علی الارض اللہ ہی کے طرف مراد یعنی ہوگی حالانکہ یہہ ہجرت حبکو اللہ تعالیٰ نے انہی طرف فرمایا ہے درحقیقت وہ مدینہ منورہ کی طرف تھی پس جس طرح کہ یہاں الی اللہ سے مدینہ منورہ مراد ہے اسی طرح وہاں الیہ سے آسمان مراد ہے اور اس سے بھی اس ذات مطلق کی بطلان ثابت ہوتی ہے یا آنکہ عیسیٰ علی نبیہا علیہ السلام کا رفع اللہ سبحانہ تعالیٰ کے پاس ہوئے سے اس ذات مطلق کا جہت فوق علی السما مقید ہو جانا لازم نہیں آتا بلکہ علی السما کے ثبوت سے تو علی العرش کی قید کاف

باطل ہو جانے سے بھی مطلقیت حاصل ہو جاتی ہے۔ پس اس صورت میں حضرت عیسیٰ کا رفع آسمان دوم پر حق سبحانہ کے پاس فرض کرنے سے اوس کی ذاتی مطلقیت میں تو کوئی قید مکانی لازم نہیں آتی بلکہ باوجود علی العرش و فوق سما کے ثبوت کے بھی اوس ذات مطلق کے نسبت بہت مکانی کی قید باطل ہو جیسا کہ ہم اسی فصل کے عنوان میں ثابت کر چکے ہیں۔

یہ جو کہا گیا ہے کہ رفع طرف فوق کے محتاجو مقابل تحت ہے نہ کسی اور طرف سلنا یہ رفع بہت فوق ہی کے طرف محتاجو مقابل تحت ہے مگر اس آس کے فوق و تحت کے مقابلہ سے ایک ایسا یہ منشا ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح فوق کے لئے بہت مکانی کی حاجت ہے اسی طرح تحت میں بھی بہت مکانی کی ضرورت ہے حالانکہ ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ کلام عرب میں فوق کا لفظ رتبی فوقیت پر بھی بولا جاتا ہے کہ جسمین مکانی بہت پائی نہیں جاتی جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ **اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَعِیْذُ اَنْ یُّضْرَبَ مِثْلًا مَّا بَعُوْا ضَعْفًا وَّضِعْفًا** کا معنی ۳۔ اس کا ترجمہ موضح القرآن میں ہے کہ بیشک خدا تعالیٰ نہیں شرمانا کہ بیان کرے مثل کوئی مچھر کی جو ذرہ سا ہے یا اوس سے بڑے کی جو کبھی یا مکڑی ہو فقط یہاں جو کہ کبھی اور مچھر کی باہمی نسبت کے اظہار کے لئے لفظ فوق کا لایا گیا ہے کیا اس میں بھی وہ بہت مکانی پائی جاتی ہے ہرگز نہیں کیا مچھر کبھی کی فوقیت کا مفہوم اس مثال قرانی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مچھر تو تلے اور نیچے کے بہت میں ہے اور کبھی اوس کے سرے کے جانب اوپر کی بہت میں کس قدر فاصلہ پر ہے حالانکہ یہ غلط ہے پس جبکہ اس قسم کی فوقیت میں بہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی ہے

تو سمجھئے کہ اس فوق کے مقابل کے تحت میں بھی جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی
ہے جیسا کہ اس فوق کے مقابل تحت میں بھی جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی
ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے: **هَبْ أَبَ اللّٰهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا اَفْصَاةٌ**
اَوْ اَفْصَاةٌ لَّوْطِكَ اَنَّا نَحْكُمُ عَبْدًا مِّنْ مَّرْعَبٍ اِنَّا الصّٰلِحِيْنَ
یعنی مثل بیان کرتا ہے اللہ واسطے اذن لوگوں کے جو کہ فرہوے نوح نبی علیہ
السلام کی عورت کی۔ اور لوط نبی علیہ السلام کی عورت کی یعنی بیان کرتا ہے اللہ تعالیٰ
احوال اذن نبیوں کے بی بیوں کا کافروں کے واسطے جو تہین وہ دونوں
عورتیں تحت دونوں نیک نخت ہمارے کے انتہی۔ پس کیا یہاں بھی تحت
کی وہی معنی ہیں جس میں جہت مکانی پائی جاتی ہے ہرگز نہیں بلکہ اس مثال
میں بھی وہی رتبی شحیت مراد ہے جیسے کہ مثال بالا میں رتبی فوقیت مراد تھی۔
کہاں سے معلوم ہوا کہ یہ رفع مقابل حفظ کے ہے اور پھر یہ دعویٰ کیا کیا
کہ رفع لغت عرب میں اوپر ہی کے جانب اٹھانیکو کہتے ہیں جس سے مراد فوقیت
مکانی ہے۔ حالانکہ کلام مجید جو افعوال الفصحا و محکم امتحان جمیع کلام بلحاظ ہے
اس دعویٰ کے مخالف ہے لکھا قال اللہ تعالیٰ **تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأُ وَا**
فَوْقَ سَعْلٍ ذِی عَلَیْمٍ عَلَیْمٌ ۳۱ ع ۳۲ یعنی جسکا مرتبہ چاہتا ہوں بلند کرتا ہوں
اور اوپر کرتا ہوں میں سب عقلمندوں سے عقلمند اور انا (موضع القرآن)
کیا یہاں درجہ کی رفعت اور ایک علم والے پر دوسرے علم والے کے فوقیت
میں بھی وہی جہت مکانی مستصور ہو سکتی ہے؟ ہرگز نہیں پھر ارشاد فرماتا ہے
مِیْرَافَعُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰتٰوْا مِنْكُمْ وَالَّذِیْنَ اٰتٰوْا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۳۱ ع ۳۲

یعنی بلند کرتا ہے اللہ درجہ بہشت میں اوں لوگوں کے کہ ایمان لائے ہیں تم میں سے
 اور اٹھاتا ہے اوں لوگوں کو دئے گئے ہیں علم یا ایمان درجہ بلند درجوں مسلمانوں
 جاہل سے اس واسطے کہ مسلمان عالم بزرگ ہے ہر مسلمان جاہل سے (موضح القرآن)
 کشف الاسرار میں آیا ہے کہ ابن مدعو سے روایت ہے کہ اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ خواب
 میں دیکھا میں نے کہا خبر دے مجھ کو اس عمل سے کہ بہترین اعمالوں کا ہے تو ساتھ اس
 عمل کے مشغول ہوں میں کہا کہ کوئی درجہ بلند زیادہ علماؤں سے نہ دیکھا میں نے
 یہ خواب موافق آیت باللہ کے ہے کہ علماء دین کو درجہ بڑا ہے انتہی تو کیا کسی مسلمان
 جاہل پر مسلمان عالم کی رفعت کی نسبت اب بھی اوسی جہت مکانی کا خیال صحیح
 ہو سکتا ہے ہرگز نہیں اور پھر ارشاد فرماتا ہے هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُم خَلِيفًا فِي الْأَرْضِ
 وَدَقَّ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ مَعَهُ اَوْ سَكَاحِصَلِ یہ ہے کہ بعض خلیفوں کا
 بعض خلیفوں پر بڑا ہوا ہے یعنی سب خلیفے یکساں نہیں ہیں شان و شوکت و
 مال و دولت و شہرت میں (موضح القرآن) تو صاف ظاہر ہے کہ یہاں ایک خلیفہ
 کی فوقیت و رفعت دوسرے خلیفہ پر باعتبار مرتبہ و درجہ کے ہے۔ جہن جہت مکانی
 کو کوئی دخل نہیں ہوتا تو پھر فرمائے کہ معنی رفع کے نسبت جو حصر کے ساتھ یہ کہا گیا
 کہ لغت عرب میں اوپر ہی کے طرف اٹھانے کو کہتے ہیں پس کیا یہ دعویٰ جانکر کیا گیا
 تھا یا بغیر جانے ہوئے حکم تھا۔

قال۔ آیت چارم سورہ انعام میں ہے وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَرُسُلُ
 عَلَيْكُمْ حَفَظَةُ ترجمہ اس کا فتح الرحمن میں یوں کیا ہے بلکہ دست غالب بالا
 بندگان می فرستد بر شما ملائکہ نگاہبان انتہی فوق اس جگہ معنی جہت ہے بمعنی علی سلسلہ اگر معنی علی

ہوتا تو ترجمہ اوسکا بر آتا نہ بالادوسرے بھیجا فرشتوں کا دلالت کرتا ہے اسی پر
اور یہ آیت اس سورہ میں دوبار آئی ہے۔

ل
اقول چونکہ مقام ملائکہ علی السما ہے لہذا جہت سماء سے بندوان پر ملائکہ کا ارسا
بھی اوس کے قہاریت کی ایک شان ہے کیونکہ اس آیت میں قاہر کے ساتھ
لفظ فوق کا اوس فوقیت پر صاف طور سے دلالت کرتا ہے جو قاہر کو مقہور پر
حاصل ہے اور یہ رتبہ ہی کی فوقیت ہے چنانچہ کہا ہے یہ بھی نے اپنے سند
سے حدیث کیا ہم سے فراء نے بیان میں قول اللہ تعالیٰ کے وَهُوَ الْقَاهِرُ
فَوْقَ حِدَادِهِ کہا ہے حیر جو قاہر ہوئی کسی شے پر وہ مستعلیٰ یعنی برتری ہے اوسکو
اوس پر اور حافظ سیوطی نے القان میں کیا ہے کہ صفت فوقیت کی اللہ تعالیٰ کے
قول وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ حِدَادِهِ اور يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ میں اوس فوقیت
علویٰ بغیر جہت کے اور کتا تھا فرعون وَاَنَا فَوْقَ مُوقَاتِئِهِمْ اور بیشک نہیں ارادہ کیا وہ علو مکانی کا
صاحب فتح الرحمن نے ادست غالب جو لکھا ہے لفظ غلبہ کا خود دلالت کرتا ہے
مغلوب پر غالب کی فوقیت رتبی ہے کیونکہ قاہر کا غلبہ مقہور پر لمجا ط صفت قہاریت
قاہر کی نہ بخت فوقیت مکانی کے بلکہ فوقیت مکانی میں فیما بین بعد و فصل کا
واقع ہونا منافی غلبہ ہے کیونکہ باوجود حاصل ہونے مکانی فوقیت کے اگر صفت
قہاریت کی درمیان نہ ہو تو پھر قاہر کو اپنے مقہور پر کبھی غلبہ حاصل نہ ہو سکیگا۔
لہذا قاہر کو اپنے مقہور پر غلبہ حاصل ہونیکے لئے مکانی فوقیت کی کچھ حاجت نہیں ہے
بالفرض اگر بیان فوقیت رتبی سے قطع نظر کیا وے تو اس آیت میں سخن سبحانہ
تعالیٰ کی فوقیت مکانی بندوان پر ثابت نہ ہو سکیگی کیونکہ اوسکی ذات علی العرش

ہے لہذا عرش کی فوقیت سے بندون کی تخصیص باطل ہوتی ہے کیونکہ عرش
فوق جمیع اشیا ہے اگر یہ فوقیت عباد کی عرش کے فوقیت کے سوا ہے
تو حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے اور بہترے مکان ثابت ہو جاوین گے کیونکہ فوق سے مطلقاً
جہت مکانی کا دعویٰ آپ کر سکتے ہیں اور جس کے ثبوت پر فتح الرحمن سے یہ دلیل بھی
پیش ہو چکی ہے کہ انہوں نے فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ کیا ہے جو معنی جہت کے
یا ور سے کہ اس جگہ فتح الرحمن میں بالا کے ساتھ ترجمہ کرنا آپ کے لئے کچھ بھی
مفید نہیں ہو سکتا کیونکہ فتح الرحمن میں فوقیت ربی کے معنوں میں بھی لفظ فوق کا
ترجمہ بالا کے ساتھ معنی علی کیا گیا ہے جیسا کہ اس آیت میں ہے کہ **فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ**
عِلْمُهُمْ طَائِفٌ مِّنْ عِلْمِ الْإِلَهِ یعنی بالائے ہر خداوند دانش دان ہے ہست اسی طرح **عَلَا أَبَاقُوعًا**
الْحَدَّ أَبَاقُوعًا ۱۲ ع ۱۱ میں فتح الرحمن میں فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ آیا ہے جو بجا
علی کے ہے پس اس سے مستحق ہو گیا کہ زبان فارسی میں لفظ بالا کا فوقیت ہی
پر معنی پر کے بھی برابر بولا جاتا ہے چنانچہ یہ کہتے ہیں کہ وزیر از کو تو ال بالاتر
بلکہ ایک حاکم کے اور چود و سر حاکم ہوتا ہے تو اسکو حاکم بالا کہتے ہیں اور اس کے
نسبت بالادست کا محاورہ بھی جاری ہے اور یہ بلحاظ رتبہ ہی کے ہر امیر خسرو
سے ہر خند و صفت میکنم لیکن اذان بالاتری :

پس اس صورت میں آیت چارم میں فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ کیا جانے سے
حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت مکانی تو ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور نہ **مُزِيلٌ**
یعنی فرشتوں نگہبان کا بہر بخا اوس ذات مطلق کے نسبت فوق ہونے پر کوئی دلیل
ہو سکتی ہے کیونکہ اگر من السماء لفظ ارسال ملائکہ کا ہیجے والے کے علی السماء ہونے پر

دلالت کرتا ہے تو پہلے کر یہ فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْجًا صَرْصَرًا ۲۴ ع ۱۵ اور نیز اِنَّا ارْسَلْنَا اِلَيْكُمْ رَسُوْلًا ۲۹ ع ۱۲ میں بھی بھیجنے والیکے علی الارض ہونے پر کافی دلیل سمجھی جاسکے گی۔

یہاں بہہ بھی یاد رہے کہ اس ارسال میں وہ بہت کمافی تصور نہیں ہے جو بلائک کے ارسال میں بوجہ اونکا مقام علی السما ہونیکے گمان کیا گیا تھا۔

قال۔ آیتیم سورہ اعراف میں ہے **لَا تَقْصُوْهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَلَهُمْ خَلْفُهُمْ** وَعَنْ اَيْمَانٍ هُوَ عَنْ شَمَائِلٍ هُمْ بِرَافِزْكَ اَوْنِ كَے آگے سے اور پیچھے سے اور وائیں سے اور بائیں سے یعنی ہر جہت سے سوا جہت فوق کے ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا شیطان نے چار جہت اپنے آنیکے بیان کئے بہہ نکھا کہ اونکے اوپر سے آؤنگا سوائے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اون کے اوپر ہے اور قوا وہ نے کہا شیطان تیرے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہیں آتا اور قدرت نہونی کہ تہمین اور خدا کی رحمت میں حایل ہوا نہی۔

اقول۔ چونکہ اس آیت میں صرف چار جہت یعنی آگے و پیچھے و دائیں و بائیں سے شیطان کے آئینکا ذکر ہونیکے وجہ سے بہہ استدلال کیا گیا ہے کہ جہت فوق میں چونکہ اللہ تعالیٰ ہے لہذا شیطان نے جہت فوق سے اپنے آئینکا ذکر نہیں کیا فقط حالانکہ کل جہت چہم ہن جنہن سے چار جہت سے تو اپنے آئینکا شیطان نے ذکر کیا ہے مگر باقی کے دو جہت تحت و فوق سے آئینکا ذکر نہیں ہوا ہے جبکہ جہت فوق سے آئینکا ذکر نہیں کرنیکی وجہ حق سبحانہ تعالیٰ ہی کے ہونیکی ہے تو پہر کیا وجہ ہے کہ جہت تحت سے شیطان نے آئینکا ذکر نہیں کیا۔ اسکا سبب حدیث

شیطان نے آیت کا ذکر نہیں کیا۔ اس کا سبب حدیث دلو تو نہیں ہے چ قطع نظر اس کے جہت فوق سے شیطان کے نہ آنی کی وجہ جبکہ یہی ٹھہری کہ وہ ان اللہ تعالیٰ تو پھر روبرو کے جہت سے بھی شیطان کو نہ آنا چاہئے تھا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ فَإِنَّ اللَّهَ قَبْلُ وَجْهِهِ إِذَا صَلَّى (متفق علیہ) پس یہ تحقیق اللہ اوس کے منہ کے طرف سے جب نماز پڑھے۔ اگرچہ یہاں قید صلوٰۃ کی لگا دی گئی ہے مگر شیطان نے تو اپنے آیت کا ذکر مطلقاً کیا ہے جس سے حالت صلوٰۃ میں بھی اوس کا آنا ثابت ہوتا ہے بلکہ حالت نماز ہی میں اوس کو اپنی کارگزاری کا بڑا موقع ہے۔

پس اس سے ثابت ہوگا کہ شیطان کا اوپر کے جہت سے آیت کا ذکر نہ کرنا حق سبحانہ تعالیٰ کے جہت فوق ہی میں ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہو سکتی بلکہ فتاویٰ کی یہ توجیہ کیسے درجہ چپان ہو سکتی ہے کہ (شیطان تیرے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہیں آتا) اوس کو قدرست نہ ہوئی کہ تجھ میں اور خدا کی رحمت میں حایل ہو (کیونکہ الرحمن و علی العرش استوی ثابت ہے لہذا رحمت کا نزول بھی فوق سے ہوتا ہے لیکن اس سے ذات مطلق کا قید جہت فوق میں لازم نہیں آتا قابل افسوس ہے اون لوگوں کی قہم و فراست کہ جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کو تو ایک جہت میں مقید کیا اور شیطان ملعون کے لئے چاروں جہت کی وسعت دیدی۔

اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ تاویل کہ شیطان نے (یہ نہ کہا کہ اوپر سے آؤ گا اس لئے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اوس کے اوپر ہے) اوس کی سند کا

ذکر نہیں کیا گیا ہے اگرچہ عبد بن حمید و ابن جریر و لا لکائی نے سند میں زراعت
بالا ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ قال لم یستطع ان یقول
من فوقهم و فی لفظ لان الرحمة تنزل من فوقهم یعنی اس روایت میں
بھی فتادہ ہی کی توجہ کی تائید ہوتی ہے یعنی بسبب نزول رحمت الہی کے فوق
سے شیطان نہیں آسکتا لیکن اس روایت میں ابراہیم بن الحکم بن ابان ضعیف
ہے بیان کیا اوسکو امام ذہبی نے کتاب علو میں واللہ اعلم۔

قال۔ آیت شمس سورہ غل میں ہے یخافون ربهم من فوقهم ڈر رہتے ہیں
اپنے رب کا اوپر سے موضح القرآن میں ہے کہ ہر بندے کے دل میں ہے کہ میرے
اوپر اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے۔ انتہی۔

اقول۔ تفسیر موضح القرآن میں تو یہ لکھا ہے کہ (ہر بندہ کے دل میں ہے
کہ میرے اوپر اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے) خیر مقہور کا آپ کو قاہر کے نیچے
سمجھنا جہت مکانی کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ قاہر کی فوقیت باعتبار اوس کے غلبہ
قدرت و عظمت کے ہے اور مقہور کی تحتیت بنظر اوس کے عجز و ذلت کے ہر چنانچہ ذلت
و شرمندگی کے حالت میں آنکھ کے نیچے ہونیکا محاورہ اردو کا ہے اور مولانا رفیع اللہ
نے آیہ کریمہ امراء نوح و امراء لوط کا انکشاف عبادین کے
نیچے یہ لکھتے ہیں کہ عورت نوح کی اور عورت لوط کی تھیں دونوں نیچے دو بندوں
کے تو پس افسوس ہے کہ اون دونوں عورتوں کا اپنے آپکو اون دونوں مردوں
کے نیچے سمجھنے کا مطلب تو یہ نہیں ہو سکتا جو اپنے اپنے نیچے ہونیکا مطلب سمجھنا
خیر اگر آیت بالا میں اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جہت مکانی مراد ہوتی تو فتح الرحمن

مین مولانا ولی اللہ محدث دہلوی اِنَ اللّٰہَ کَانَ عَلَیْکُمْ کُلِّ شَیْءٍ شَہِیْدًا
 ۱۷۷ ع ۲ کا ترجمہ نفرماتے کہ ہر آئینہ خدا ہست برہم چیز حاضر۔

الحال۔ اس آیت کی تفسیر موضع القرآن میں اس طرح ہے کہ ڈرتے ہیں فرشتے
 اپنے پروردگار سے کہ ایسا نہیں جو عذاب آوے اوپر و کفعلون مایومرؤن
 اور کرتے ہیں جو حکم اوپر ہوتا ہے انتہی یعنی ہر حکم الہی کو وہ بجالاتے ہیں جو عرش
 کے اوپر لوح محفوظ سے اوپر اترتا ہے کیونکہ وہ نہیں جانتے کہ کیا حکم ہوتا ہے
 لہذا وہ اپنے رب سے ہمیشہ ڈرتے رہتے ہیں بلکہ حکم وھو القاهر فوق عباده
 یہہ انکا خوف نے رب سے بلحاظ اس کے ربوبیت و صفت قہاریت کی فوقیت
 کے جہت سے ہے جو رب کو مرئوب پر اور قاهر کو اپنے مقہور پر حاصل ہے۔
 واحدی نے لکھا ہے کہ اس آیت میں دو قول ہیں اول یہہ کہ آیت میں معنا
 (عقاب) مخدوش ہے یعنی یخافون عقاب ربہم من فوقہم کیونکہ اکثر
 عذاب مہلک او پر ہی سے نازل ہوتا ہے۔ دوسری معنی یہہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ
 جبکہ موصوفے صفت متعالی و علو و رتبہ کے ساتھ قدرت میں تو بہتر ہے
 کہ اس طرح کہا جاوے کہ من فوقہم تاکہ دلالت کرے کہ وہ اعلیٰ مرتبہ قادرین
 میں ہے یہی معنی ہیں ذاک تخافت الاجلال کے جو قول ابن عباس
 رضی اللہ عنہما کا ہے جبکہ مجاہد نے روایت کی ہے اور اختیار کیا ہے اسکو زجاج
 نے اور کہا کہ ڈرتے ہیں وہ اپنے رب سے جیسا ڈر موحل بال والو کا اور دلالت کرتا
 ہے صحت پر اس معنی کے قول تعالیٰ وھو القاهر فوق عباده و قولہ تعالیٰ
 انخاداعن مرعون۔ وانا فوقہم قاهر و ع ۵۔

قال۔ آیت ہفتم سورہ مریم میں ہے وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا اٹھایا ہم نے اسکو اونچے مکان پر فتح الرحمن میں ہے یعنی بر آسمان انتہی موضع القرآن میں ہے حضرت سے ملے تھے معراج کی رات آسمان پر انتہی جلالین میں ہے کہ وہ زندہ ہیں چوتھے یا چھٹے یا ساتویں آسمان پر یا حنت میں انتہی حنت بھی آسمان پر ہے نزدیک سدرۃ المنتہی کے۔

اقول قرآن مترجم مولوی رفیع الدین صاحب کے حاشیہ پر لکھا ہوا ہے کہ ملک الموت اون سے (اور میں سے) آشنا تھا ایک بار آزمائیکو جان اپنے بدن سے نکلوائی پہر ڈال دی بہشت کی سیر مانگی پہر وہاں رہ گئے اللہ کے حکم سے حضرت سے تھے معراج کی رات آسمان پر الخ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ مکان بلند حنت ہے جہاں حضرت (اور میں) کا رفع ہوا موضع القرآن میں شاہ عبدالقادر صاحب لکھتے ہیں کہ اٹھایا ہم نے اور میں علیہ السلام کو جگہ بلند اور اونچے پر یعنی مرتبہ اونکا بلند کیا بسبب نبوت کے یا اونکو آسمان پر بلایا انتہی۔ شاہ صاحب نے یہاں رفع سے مرتبہ کی بلندی مراد لی ہے اور مَكَانًا عَلِيًّا سے مقام نبوت کا تعبیر کیا ہے یعنی یہ رفع حضرت اور میں علیہ السلام کا باعتبار رتبہ اعلیٰ نبوت کے ہے جس میں جہت و مکان کو مطلقاً دخل نہیں ہوتا کیونکہ عَلِيًّا کا استعمال زبان عرب میں علو بمعنوی پر بھی ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا (سورہ مریم) ترجمہ اسکا موضع القرآن میں ہے کہ بنائی ہم نے اونکی زبان سچ بولنے والی اور ذکر کرنیوالی بڑی اونچی یعنی اونکی بات سب کے اوپر رکھی انتہی یا مکان

بلند کے رفع سے آسمان ہی مراد لیجئے جس میں جہت مکانی ہے تو پہر اس سے آپکا کیا مطلب نکلے گا اور حضرت ادریس علیہ السلام کا رفع مکان بلند پر ہونے سے حقیقی کی ذات مطلق کے نسبت قید جہت مکانی کی کہاں سے لازم آ جاوے گی اگر مطلقاً علیتاً سے حق سبحانہ تعالیٰ کا قیام گاہ مراد ہے تو آپ ہی کے قیاسی استدلال کے رو سے وہ مقام جو تھا آسمان ہوگا یا چٹایا سا توان آسمان یا جنت جو تین آسمان کے اوپر نزدیک سدرۃ المنتہی کے ہے۔ پس اس احتمال کے رو سے تو حق سبحانہ تعالیٰ کا اون چاروں مقامات میں ہونا جائز ٹھہرتا ہے اور آئیہ کریم **بَلْ رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ** کے استدلال سے تو آپ نے آسمان دویم حق سبحانہ تعالیٰ کا ہونا ثابت کیا ہے اور حدیث نزول سے تو حق سبحانہ تعالیٰ کا سمار دنیا پر اترنا آپکا مانا ہوا ہے تو گویا علی العرش سے سمار دنیا تک حق تعالیٰ کا وجود مطلق مسلم ہو گیا پس یہ بھی غنیمت ہے فالحمد للہ

قال۔ آتینشت تم سورۃ سجدہ میں ہے **يَكْبُرُ الْاَكْصَا مِنَ السَّمَاءِ اِلَى الْاَرْضِ ثُمَّ يَرْجِعُ اِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ اَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّوْنَ** تدبیر سے اترتا ہے کام آسمان سے زمین تک پہر چڑھتا ہے اوس کی طرف ایک دن میں جبکا اندازہ نہر ابرس ہے تمہاری گنتی میں موضع القرآن میں بڑے بڑے کام عرش سے مقرر ہو کر نیچے حکم اترتا ہے سب اسباب اوس کے آسمان سے جمع ہو کر بنجاتے ہیں پہر ایک مدت جاری رہتا ہے پہر اوٹھ جاتا ہے اللہ کے طرف دوسرا رنگ اترتا ہے۔ انتہی۔

اقول۔ اس سے تو صرف استقیدر پایا جاتا ہے جو امر فوق عرش لوح محفوظ سے

آسمان پر اترتا ہے وہ تفصیل پا کر آسمان سے نیچے اترتا ہے اور ایک مدت تک جاری رہتا ہے اور پھر اس کے طرف وہ حکم اٹھ جاتا ہے تو پہلا اس سے اس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی کی قید کہاں لازم آتی ہے بلکہ امر الہی کا نزول و عروج حکمی و اضافی ہے نہ کہ حقیقی بمعنی جہت مکانی کے کیونکہ جب امر حکمی میں یہ عروج مکانی جو لازمہ جسمی ہے پایا نہیں جاسکتا تو پھر امر و مدبر کے نسبت جہت کیونکر ثابت ہو سکیگا۔

قال - آیت نهم سورة سبأ میں ہر حَتَّىٰ اِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَا خِرَآءُ قَالُوا رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ یہاں تک کہ جب کہیں اسٹاپ ہوگا اور ان کے دل سے کہیں کیا فرمایا تمہارے رب نے وہ کہیں جو واجب ہے اور وہی ہے سب سے اوپر موضع القرآن میں ہے جب اوپر سے اللہ تعالیٰ کا حکم اترتا ہے آواز آتی ہے جیسے پہر پہر پر بخیر فرشتے ڈرتے تہر تہراتے ہیں انتہی اصل میں یہ مضمون حدیث کا ہے۔

اقول - یہاں بھی حکم الہی کی نزول کی شان مذکور ہے کیونکہ حکم کا نزول لوح محفوظ سے جو فوق عرش ہے ملائکہ مدبر عالم پر (جو الواح سفلی ہیں) ہوتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے جہت فوق کا حصر لازم نہیں آتا اگرچہ اسی قید جہت فوق کی غرض سے مترجم صاحب نے وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ کا ترجمہ (وہی ہے سب سے اوپر) کیا ہے تاکہ عوام اس سے اس ذات مطلق کا جہت فوق ہی میں ہونا جان لیں کاش مترجم صاحب کہیں پیر کی معنی بھی صغیر کے مقابلہ میں فرماتے تو سب سے اوپر بلند مکان کے لائق ایک بڑی موٹی چیز بھی عوام کے

ذہنوں میں ثابت ہو جاتی مگر چوکے افسوس تو یہ ہے موضع القرآن میں
 جسکو مترجم صاحب بھی بہت کچھ مانتے ہیں وہو العلیٰ الکبیر کا یہ ترجمہ
 ہے (وہی خدا ہے تعالیٰ جو بہت اونچی ہے شان اوسکی بہت بڑی) پس یہاں
 شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے العلیٰ الکبیر سے علو بمعنوی مراد
 لیا ہے نہ کہ علو مکانی کما قال الثعلبی فی تفسیرہ وہو العلیٰ الرفع
 فوق کل خلقہ بالتدبیر والقوۃ والقدرة لا بالمسافة والمکان
 والجهة انتہی یعنی ثعلبی نے اپنی تفسیر میں العلیٰ کی یہ معنی لکھے ہیں کہ بلند
 اور تمام اپنے خلق کے تدبیر و قوت و قدرت کے ساتھ اور نہیں ہے یہ علو
 ساتھ مسافت و مکان و جهت کے وقال البیہقی نقلًا عن الحلی فی معنی
 العلیٰ انہ الذی لیس فوقہ فیکلیب لہ من معانی الجلال احد و
 لامعہ من ان یکون العلو مشترکًا بینہما وینہ لکنہ العلیٰ
 بلا اطلاق انتہی یعنی بیہقی نے حلیمی سے نقل کیا ہے کہ العلیٰ کی وہ معنی ہے
 کہ نہیں ہے فوق اوس کے کوئی اوس چیز میں جو واجب ہے واسطے اوس کے
 معانی جلال کے اور نہیں ساتھ اوس کے کوئی اس امر میں کہ ہو علو مشترک
 در میان اللہ کے اور دوسرے کسی کے لیکن وہی علی مطلق ہے انتہی۔
 قال - آیت دہم سورہ فاطر میں ہے الیٰہ یتعد الکلم الطیب
 والعلیٰ الصالح فیکرمہما اوس کے طرف چڑھتا ہے کلام سترا اور کام نیک
 اٹھالیتا ہے اوسکو فتح الرحمن میں ہے لبوس او بالامیر و دکن پاک عمل طالح
 بلند میگردد اندیش خدا انتہی صعود و رفع او پر کے طرف کو ہوتا ہے جسکو جهت فوق

وعلو کہتے ہیں نہ اور کسی طرف ۔

اقول ۔ کلمہ طیب ایک امر حکمی ہے لہذا اس کے صعود کے لئے مثل اجسام کے تحت سے فوق کے طرف نقل و حرکت مکانی و زمانی کی حاجت نہیں ہوتی کیونکہ یہ صعود یا رجوع امر حکمی ہے بلکہ جملہ امور کا رجوع بھی اللہ تعالیٰ ہی کے طرف ہے وَاِلٰی اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُورُ ۝ ۴۲ پس جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے طرف ان جملہ امور کا رجوع مکانی نہیں ہے بلکہ حکمی ہے اوسط طرح کلمہ طیب کے صعود و عمل صالح کے رفع کا حکم بھی اضافی ہے بالفرض اگر ہم اس صعود و رفع کو مکانی ہی مان لیں تو اس سے اس ذات مطلق کو جہت فوق کی قید کہاں سے لگ جاوے گی ۔ اگر ہمارے پہلے بیانات کو بغور دیکھا جاوے تو بالضرورت دل تو مان جاوے گا کہ فوق و رفع و علو کی معنی جہت مکانی ہی میں منحصر نہیں ہیں بلکہ زبان عرب یہ فوقیت رتبی و علوی معنوی کے معنوں پر بھی جاری ہیں قَالَ الْحَلَبِيُّ الشَّافِعِيُّ اِنَّ الصُّعُوْدَ فِي الْكَلَامِ كَيْفَ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً اِنَّ الْمَفْهُومَ فِي الْحَقَائِقِ اَنَّ الصُّعُوْدَ مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ فَلَيْسَ الْمَرَادُ اِلَّا الْقَبُوْلُ وَمَعَهْذُ لَا حُدَّ وَلَا مَكَانٌ اُنْتَهٰی کہا حلبی نے تحقیق کہ صعود و کلام کا کس طرح ہوگا معنی حقیقی باوجود اس کے کہ مفہوم حقایق میں یہ ہے کہ صعود و صفات اجسام سے ہے پس نہیں مراد مگر قبول اور اس کے ساتھ نہیں ہے حد و مکان ۔

قال ۔ آیت یازدہم سورہ موسیٰ میں ہے يَا هَٰذَا مَا نِ ابْنِ لِي صِرَٰحًا عَلٰی اَبْلَغِ الْاَسْبَابِ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطْلَعُ اِلٰی اِلٰهِ مُوسٰی وَاِلٰی لَظَنِّهِ كَاذِبًا بَاوَلَا فِرْعَوْنَ اَسَۤی بَلَامَانَ بِنَا مِرَی دَاسَطَی اِیْکَ مَحَلِّ شَایْدَیْنِ بِہُوَ نَحْوَانِ

رشتہ میں آج پر جہانک دیکھو کہ موسیٰ کے معبود کو اور میرے اگلے میں وہ جہاں ہی
 اقول۔ سورۃ القرآن سورۃ قصص میں ہے کہ یہ فرعون نے اس وقت کہا جب
 موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے کہا کہ خدا آسمان کا اور ہے سورۃ شعری میں
 اوسکا قصہ اس طرح ہے کہ قال فرعون کما رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ
 وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ قَالَ لِمِنْ حَوْلِكَ اِلَّا سَمْعُونَ
 قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ اٰبَائِكُمْ الْاَوَّلِينَ قَالَ اِنْ رَسُوْا لَكُمْ الَّذِي اُرْسِلَ
 اِلَيْكُمْ لَخَبْرُونَ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ
 ۱۹ ع ۶ یعنی کہا فرعون نے کیا چیز ہے پروردگار عالم کا حضرت موسیٰ نے کہا
 کہ وہ پروردگار ہے زمین و آسمان اور ان چیزوں کا جو درمیان ان دونوں
 کے ہیں اگر ہو تم یقین لانیوالے مگر فرعون کو اسکا یقین نہوایا اپنے حوالی کو
 اسکا یقین نہ دلائیے لئے) فرعون نے کہا اپنے حوالی کے لوگوں کو کہ کیا تم نہیں
 سنتے کہ یہ کیا جواب دیتا ہے کیونکہ موسیٰ نے وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ
 کے جواب میں رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا کہا تھا جس میں فرعون
 وغیرہ سب داخل تھے لیکن فرعون اپنے الوہیت کا دعویٰ کر چکا تھا اور یہ
 کہہ چکا تھا کہ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنَ الْإِلَهِ غَيْرِي ۚ ۲۰ ع ۷ لہذا اوسکی
 الوہیت باطلہ کے دعویٰ باطل کو باطل کر نیکیے لئے) حضرت موسیٰ نے فرمایا
 کہ وہ پروردگار تمہارے باپ دادا سے اگلے لوگوں کا ہے جس سے اوس کی
 الوہیت باطل ہوگئی کیونکہ جب اوس کے رب مجازی یعنی باپ کا رب حقیقی
 حق ہے تو فرعون کی الوہیت کا یہ دعویٰ تو عین عبودیت ٹہرا تو بہر تعرض کی

راہ سے سامعین کے طرف رخ کر کے (فرعون نے کہا کہ تمہارا پیغمبر جو تمہارے
 طرف بھیجا گیا ہے البتہ دیوانہ ہے) حضرت موسیٰ کو فرعون نے دیوانہ اسو^{سط}
 کہا تا کہ آپ کی اس رپا اثر قمریہ کا اثر سامعین کے دلوں پر ہو کر اپنی الوہیت کا
 نکر جاوین لیکن موسیٰ علیہ السلام اسکا مطلب سمجھ گئے تھے لہذا اوس کے الوہیت
 کے دعویٰ کے ابطال اور خالق برحق کی ربوبیت کے اثبات کو سامعین کے
 قلوب میں جانے کے لئے) کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہ پروردگار
 مشرق و مغرب کا اور جو کچھ کہ ان دونوں کے درمیان ہے اگر تم کو عقل ہو
 غرض اس قصہ میں تو کہیں اسکا ذکر نہیں کہ ہمارا رب آسمان پر ہے
 مان پہلے جواب میں اپنے رب السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ کہا تھا پہر دوسرے
 جوابات میں اس پہلے ہی بیان کو عام کرتے گئے اور اس سرعمومیت کے
 مفہوم کو ایقان و تعقل کے ساتھ مشروط کیا کیونکہ بوقت دعوت کے اگر کوئی
 تخصیص کرتے یا اگر کوئی قید کرے اَلْاَرْضِ کی بیان فرماتے تو علی الارض ہی
 اوسکو دھونڈنے لگتا اور شل قوم نبی اسرائیل کے فرعون بھی یہ کہتا کہ اَلْاَرْضِ
 لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللّٰهَ سَمِيْعًا ع ۝ کیونکہ فرعون اپنے زعم باطل میں اپنے آپ
 کو اَلْاَرْضِ کا سمجھتا تھا لہذا وہ سماء کے طرف چڑھنے کا ارادہ رکھتا تھا اور اللہ ہی
 کے دیکھنے کا جھوٹا قصد کیا تھا کیونکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے بلا قید عمومیت
 کے ساتھ یہ کہہ تھا کہ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ
 کیونکہ اس حرف شرط کے لانے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ کو بھی اس
 یقین لانے میں شک تھا لہذا فرعون نے چالاک کے ساتھ اس بیان عام

سمما کے ساتھ مقید کر کے سمار پر چڑھنے کا قصد ظاہر کیا اور کہا فرعون نے جیسا کہ سورہ مومن میں ہے کہ لَعَلَّ الْاَنْبَاۃَ اَسْبَابُ السَّمَوَاتِ یہاں فعلی حرف شک کا لایا اور اس اپنے شک کو کلاماً دیکھا ذبا لہر اپنی بات کو یقین کرنے کے طرف درپردہ اشارہ کیا یا بظاہر اپنے لوگوں میں اس قول موسیٰ میں سماءات کی قید کو جھوٹ پر محمول کرانیکا ارادہ کیا تھا کیونکہ ساحرون نے ارض ہی پر آیت الہی کو دیکھا کہ اے موسیٰ پر ایمان لایا تھا حالانکہ موسیٰ علی نبینا علیہ السلام کا بیان بلا قید کے عام تھا لیکن فرعون نے اپنی جہالت سے قید سماء کے ساتھ اے موسیٰ کا تلاشی علی السمار ہوا اس امتحان میں بھی وہ اس قدر جہالت کو کام میں لایا کہ پھر ہی کے ذریعہ سے اس ذات مطلق کو مقید پانا چاہا یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا علیہ السلام نے اول ہی اس عمومیت ذات مطلق کی معرفت کو عقل کے ساتھ مشروط کیا تھا یعنی مطلب یہ تھا کہ اگر عقل ہوتی تو اپنے رب کو ہمیں پاتا اور آسمان کے طرف اوسکو دیکھنے نہ پاتا۔ قال۔ کتاب تنزیہ الذات والصفات اور کتاب فرع نابت اور کتاب اعلیٰ المیزان میں لکھا ہے کہ یہ فرعون نے اس وقت کہا جبکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگلے پیغمبر بھی یہی کہتے تھے کہ خدا آسمان پر ہے نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے اور اگلے شریعتوں میں بھی یہی بات مقرر تھی۔

اقول۔ موضح القرآن میں ہے کہ یہ بات فرعون نے اس وقت کہی جب وقت حضرت موسیٰ نے کہا تھا کہ خدا آسمان کا اور ہے انتہی۔ مان آپنے اس واسطے لیا

کہا ہو گا کہ فرعون کو زمین کے خدا ہونے کا دعویٰ تھا تا کہ اوس سے بال
 اللہ ارض کے ساتھ اوس حقیقی اللہ سادات کا امتیاز حاصل ہو جاوے خیر
 کچھ ہو قابل غور تو یہ امر ہے کہ قول موضح القرآن (آسمان کا خدا اور ہی)
 قول کتاب التزہیم و کتاب فرع نابت (ہمارا خدا آسمان پر ہی)
 ان کے مفہوم میں بعد المشیقین ہے کیونکہ قول اول سے اطلاقیت کی بوجہ
 آتی ہے اور ثانی سے ذات مطلق مقید ہو جاتی ہے فشتان بک فہما
 المختصر صرف اس بنیاد پر کہ فلان کتاب میں یوں لکھا ہے کہ حضرت
 موسیٰ نے یوں کہا تھا کہ میرا رب آسمان پر ہے۔ اس بات کا دعویٰ کرنا
 کہ اگلے تمام پیغیرون کا عقیدہ اور پچھلے تمام شرعتیوں میں یہ مقرر تھا کہ
 (خدا آسمان پر ہے اور نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے)
 فہذا اٰلہٰتَانِ عَظِيْمَتَانِ اس کے مدعیوں میں سے ایسا کوئی ہے کہ خطوط
 قدسی کے اندر کی مندرجہ بالا عبارت کے مضمون کو کسی ایک شریعت پر
 بھی ثابت کر کے تباہ کر سکے ؟ اگر شریعت محمدی سے پوچھتے ہو تو لیجئے اسکے
 مفہوم مخالف کہ ہم ثابت کر کے دکھلا دیتے ہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ قرآن کریم
 میں فرماتا ہے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ مَعَهُ يَهَانُ
 اسْمُ اللَّهِ عِزُّ ذَاتِہِ جبکہ مصداق ذات واجب الوجود ہے لہذا دوسرا
 کسی تاویلی معنی کا اسمین کچھ احتمال نہیں چل سکتا قطع نظر اس کے کہ اللہ تعالیٰ
 کافی السحاب ہونا تو مانا ہوا ہے لہذا تاویل کی کچھ حاجت بھی نہیں۔
 مگر مشکل یہ ہے کہ اوس کے ساتھ دوسرا جزو۔ وَفِي الْأَرْضِ مَعَهُ لَیَنْفَعُ

اور یہ دونوں جملے ایک ہی ترکیب و قرینہ پر واقع ہیں پاؤں جو اس کے ایک جزو
 کتاب اللہ (فی السموات) کا اقرار کرنا اور اس کے دوسرے جزو
 (فی الارض) کا انکار کرنا بعینہ آفاق میفوت بکین الکتاب و کفر
 بدیعین اع کا بصادق بنائب غرض اس بشر جبرج فی الارض سے تو
 (زمین پر) کی بجلی تردید ہوگئی اور صحیح حدیث و لوہین الیٰ گواہی اللہ تعالیٰ
 کا جملہ تو ملاحظہ سے اندر رہی ہوگا جسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ملحق
 کے ساتھ متعلق فرمایا ہے تو پس اس سے باطل ہو گیا یہ قول کہ (زمین
 زمین کے ہی) بلکہ اس قول کی تردید خود ان کا دعویٰ ہی کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 علی العرش و یا علی السماء ہے اور عرش سماء پر اور سماء ارض پر محیط ہے تو اللہ تعالیٰ
 بھی علی الارض محیط ہوا و رہم کر کہ ارض پر آباد ہیں تو ہمارے فوق بھی آسمان
 و عرش ہوا و تحت یعنی زمین کے نیچے بھی آسمان و عرش ہوا بیشک نادان
 دوستوں کے محبت کا الٹا نتیجہ نکلتا ہے انہوں نے تو اپنی دانست خیر و بدی
 کو جہت فوق عرش و سماء پر بیٹھانا چاہا مگر اونکا وہ جہت فوق الٹ کر تحت بن گیا
 اور زمین کے نیچے ثابت ہو گیا افسوس صد ہزار افسوس کہ یہ لوگ
 اس ذات مطلق کو اپنے وہمی تحت کے عیب سے نکالنے کے لئے ذہنی قوت
 کے جہت کی قید میں مقید کر نیکی ناحق کوشش کر رہے ہیں حالانکہ ان تمام
 فرضی و ذہنی جہات فوق و تحت مکانی و زمانی کے عیوب سے وہ ذات مطلق
 مقدس و منزہ مجھن ہے بے مکان رب العزت تعالیٰ یفون اب
 تحقیق طلب یہ امر یا کہ کتاب تنزیہ الذات والصفات یا دوسرے اور سی

کتاب والے کا یہ قول کہ (فرعون نے آسمان پر چڑھنے کا قصد اور سوقت کیا جبکہ
 موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے) کہاں سے لیا گیا ہے اس کا
 حوالہ نہیں بتلایا بالضرر اگر یہ امر ثابت بھی ہو جاوے تو پھر بھی اس قول حضرت
 سے ہمارا ہی مقصود ثابت ہو جاوے گا کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کی شریعت
 میں بالذات حق سبحانہ تعالیٰ کا بجہت فوق علی العرش ہونے کی قید تھی بلکہ باطلا
 ذاتی کے علی السمار بھی مانا گیا تھا لہذا حضرت موسیٰ کا علی السمار کہنا بھی جب
 فوق کی قید کے ساتھ نہ تھا کیونکہ ہوتا علی الارض کوہ طور پر حق سبحانہ تعالیٰ سے
 تو آپ کلام کر چکے تھے اور کلام الہی اَنَا مَعَکُمْ کا سن چکے تھے تو پھر آپ نے
 کیونکر ممکن تھا کہ آپ اس ذات مطلق کو جو اَنَا مَعَکُمْ کے مصداق تھے اس قدر
 دور و دراز ہزاروں برس کے فاصلہ پر علی السمار مقید کر ڈالتے باوجود اس کے
 کہ علی السمار کا قول ثابت بھی ہو جاوے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ اس کلمہ اللہ
 کے اس قول کے نسبت یہ حسن ظن کیا جاوے کہ آپ کا اس ذات مطلق کے
 نسبت علی السمار کے طرف کرنا بھی از قبیل اطلاق تھا کہ تعالیٰ العرش کی
 قید یا علی الارض کی حد اوپر لاحق نہ ہو جاوے یا آنکہ فرعون جیسے جاہل و کم فہم
 شخص کے لئے حق سبحانہ تعالیٰ کا نشان علی السمار بتلانا از ان قبیل تھا
 جیسا کہ سیاہ لونڈی کے اشارہ الی السمار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 نے تسلیم فرمایا تھا۔

فرعون کی جہالت و فہمی کو خیال کرنا چاہئے کہ خالق برحق و لائق مطلق
 کے نسبت علی السمار کے اشارہ کے ساتھ آسمان پر چڑھنا اور اس ذات مطلق

دیکھنا چاہا اور آغا لیکہ اوسکی عموم معیت بیان کیجاتی تو یہین دیکھنے پر مصر ہوتا کیونکہ
یہ غبی اپنے فہم ناقص میں ہر موجود کا محسوس ہونا ضروری سمجھتا تھا۔ لہذا پہلی صورت
میں موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے نسبت چوٹا ہونیکا جو فقط گمان رکھتا تھا
اس دوسری حالت عموم معیت کے نسبت آپ کے چوٹے ہونیکا یقین کر لیتا
پس ایسے قرائن حال سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام
نے جہت اشرف کے طرف اوس ذات مطلق کے نسبت کرنے میں اوس کے
علو ذاتی کا ارادہ فرمایا ہو کیونکہ عوام جاہلون کے گمان میں بے جہت کا وجود
محال خیال کیا گیا ہے۔

یا اے ارضی الباطل (فرعون) کو اوس الہ حقیقی (اللہ) کے طرف سے
بحکمِ مَخَافَتِ رَبِّهِمْ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ تَسْبُحُ اَنْ تَقُولَ لَمْ يَكُنْ لَكَ سَمَاءٌ
مَحَلْ اَنْزُولِ عَذَابٍ بَیْ سَمَاءٍ اَنْ تَقُولَ لَمْ يَكُنْ لَكَ عَلٰی قَوْمٍ مِّنْ بَعْدِكَ
مِنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَاءِ ۚ ع ۱۷۳ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والمال۔ المختصر در صورت
ثبوت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا یہ مقولہ علی السماء کا کذب بھی نہ تھا جیسا کہ
فرعون نے گمان کیا تھا کہ لا ظننہ کذا ذبا کیونکہ ذات مطلق کسی جہت خالص
میں مقید و محدود نہیں ہو سکتی تو پہر سماء کا جہت بھی کب اوس سے خالی رہا باوجود
اُن اوس ذات مطلق سے اس قید جہت کی نفی صرف اس لحاظ سے ہے کہ وہ
قابل جہت سمجھا جانے سے مطلق کہین مقید نہ ہو جاوے واللہ یقول الحق
وہو یہدی السبیل ۱۷۴ ع۔

قال۔ آیت دوازدهم سورہ ملک میں ہے اَلْمَنَّمُ مَن فِي السَّمَاءِ اَنْ يَخْشِفَ

بِكُمْ أَلاَ رَضِىَ كَمَا تَرْضَوْنَ اَوْسَی جَوَّ آسَمَانِ مِیْنِ سَیْءَ لَہِ دَہِ سَاوَسَ تَحْمُوزِ
 مِیْنِ فَتَحِ الرِّمْلِ مِیْنِ سَیْءَ اَیَا اَیْنِ شَدَہْ اَیْدَا زِ کَسِیْ کَہْ دَرِ آسَمَانِ اَسْتَا اَزَا اِنِ کَہْ فَا
 بِرِو شَمَارِ اَنْزِیْنِ اَنْتَہِیْ فِیْہِہْ اَیْتِ اِسْ سُوْرَتِ مِیْنِ کَہْ رَہِ اِسْ اَلْقُرْآنُ اَصْدُقُّمُ مَکِّیْنِ
 فِی السَّمَاءِ اَنْ جِیْمِ سِیْلِ تَحْلِیْکَہُ مَحْصِبَا اَیْدَا رَہِ اَوْسَی جَوَّ آسَمَانِ مِیْنِ سَیْءَ
 ڈَا لَہِ تَہِیْرِ تَہِیْرِ اَوْ بَاؤُ کَا۔ ڈَا لَہِ اَدْرِیْ کَہْ طَرَفِ سَیْءَ ہُوْ تَا مَہِ سَیْءَ کَہْ لَہِ اَدْرِیْ کَہْ
اَقُولُ۔ سَمَارِ مَحَلِ نَزْوَلِ غَدَا سَیْءَ ہُوْنِ سَیْءَ یَا غَدَا سَیْءَ اَلِہِیْ اَوْ بِرِو شَمَارِ طَرَفِ
 سَیْءَ کَہْ طَرَفِ اَتْرَیْنِ سَیْءَ کُوْنَا اَمْرِ ثَابِتِ ہُوْ گَیَا۔ کَیُوْنِ کَہْ جَوْدِ اَلِہِیْ کَا فِی السَّمَاءِ
 ہُوْ نَا اَوْ سَیْءَ مَطْلَقِیْتِ ذَاتِیْ کَہْ مَنَافِیْ نَہِیْنِ ہَیْ ہَیْہِ کُوْنِ کَہْ تَا سَیْءَ کَہْ اَوْسَی کَہْ
 جَوْدِ مَطْلَقِ سَیْءَ سَمَارِ خَالِیْ وِیْ ہَیْ ہَیْہِ ہُوْ سَکَا فِی السَّمَاءِ نَزْوَلِ اَلِہِیْ اَوْ بِرِو
 کَیْ قَیْدِ کُوْ بَا طَلِ کَہْ دَیْتَا ہَیْ بَا وِجَوْدِ اِسْ کَہْ اِنِ ہَیْہِہْ اَیَاتِ سَیْءَ اَوْسَی ذَاتِ
 مَطْلَقِ کَہْ نَسَبِ جَہِتِ فُورِ فِی السَّمَاءِ کَیْ قَیْدِ جَہِیْ ثَابِتِ نَہِیْنِ ہُوْ سَکَتِیْ جَہِیْ کَا وِیْ
 عَنَوَانِ بَابِ مِیْنِ کَہَا گَیَا تَحَا۔
 یَا ہِیْمَانِ جَوِ تَہِیْرِ وِیْ کَا ڈَا لَہِ اَدْرِیْ کَہْ طَرَفِ سَیْءَ سَیْءَ کَہْ طَرَفِ ہُوْنِ کَہْ بَیَانِ کُوْنِ
 کَہْ سَیْءَ سَیْءَ مَطْلَبِ ہَیْ کَہْ تَا حَقِ سَیْءَ اَنَہِ تَعَالٰی کَا وِجَوْدِ جَہِتِ فُورِ فِی السَّمَاءِ
 ہُوْ جَا وِیْ لَکِنِ ہَا رَہِ نَزْدِیْکِ بَا وِصْفِ جَوْدِ اَلِہِیْ کَا فِی السَّمَاءِ ہُوْنِ کَہْ جَہِیْ
 حَقِ سَیْءَ اَنَہِ تَعَالٰی کُوْ اَسَیْءَ ہَا تُوْنِ سَیْءَ تَہِیْرِ وِیْ کَا اَدْرِیْ کَہْ طَرَفِ سَیْءَ سَیْءَ کَہْ طَرَفِ
 ڈَا لَہِ لَہِیْ بَا کُلِ ضَرُوْرَتِ نَہِیْنِ ہَیْ کَیُوْنِ کَہْ زَیْرِیْہِ قَدَرَتِ اَلِہِیْ مَلَا کَہْ مَدْرِیْہِ اَلْمَیْمِ
 اَسْقَدِ مَوْجُوْدِ ہِیْنِ کَہْ لَہِیْہِہْ جَہِیْہِہْ اَلْاَہُوْ دَرِ حَالِ کَہْ مَلَا کَہْ بَا ذِیْ اَلْبَیْہِہِ
 تَہِیْرِ اَوْ بَاؤُ کَا اَدْرِیْ کَہْ طَرَفِ سَیْءَ سَیْءَ کَہْ طَرَفِ ڈَا لَہِ ہِیْنِ تَہِیْرِ ہَا سَیْءَ اَیْتِ مِیْنِ

ڈالنے کے لفظ سے جو حق سبحانہ تعالیٰ کے فی السما رہونیکا استدلال کیا گیا تھا وہ باطل ٹھہرا۔ لیجئے جناب ہم نے تو اسکا فی السما رہی ہونا ثابت کر دیا لیکن آپ باوجود دعویٰ کے اسکا ظہور ضروری ثابت نہ کر سکے فالحمد للہ۔

تفسیر مدارک میں من فی السماء کی تفسیر یوں ہے کہ اے من ملکوتیہ فی السماء اس واسطے کہ ملکوت مسکن ملائکہ ہے اور اسی جگہ سے اترتے ہیں احکام اور کتابین اور امر و نواہی خدا کے گویا کہ کہا کیا نڈر ہوئے تم جس کو تم کہتے ہو کہ وہ آسمان میں ہے حالانکہ وہ مکان سے پاک ہے انتہی۔

قال آیت سید ہم سورہ معارج میں ہے نَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَامُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ چڑھیں گے اوس کے طرف فرشتے اور روح اوس دن میں جسکا لتباؤ پچاس ہزار سال کا ہوسیم الریاض شرح شفاء قاضی عیاض میں ہے عروج چڑھنا ہے جہت علوی میں انتہی اور خود نام اس سورہ کا دلالت کرتا ہے جہت فوق پر۔

اقول۔ یہ آیت بھی ہمارے مقصود کے موافق اور طرف ثانی کے مخالف بلکہ عروج مکانی کو ہم مان لیں تو بھی کچھ ہمارے منافی مقصود نہیں (گو کہ عروج ملائکہ میں نیچے سے اوپر کے طرف نقل مکانی و حرکت زمانی کرنا لازمی نہیں ہے جسکی تصریح اس جگہ غیر ضروری ہے) کیونکہ ہر ملک ایک ایک امر خاص پر مامور ہے اور عرش سے سموات تک ہر ملک کا ایک مقام معلوم ہے جیسا کہ حق سبحانہ حکایتان زبان ملائکہ فرماتا ہے کہ وَمَا مِمَّا آتَاكُم مِّنْهُ مَعْلُومٌ لِّهَذَا كَوْنِي ملک اپنے اپنے مقام سے تجاوز نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک کا کمال اسی مقام پر

مختصر ہے جسکے لئے وہ خاص کیا گیا ہے وہی مقام معلوم اذکا منتہاے نقطۂ معراج ہے لہذا اس نقطۂ منتہا پر جو مرتبہ کمال ہے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ اذکا ایک خاص مناسبت حاصل ہوتی ہے جس کے باعث سے اخذ احکام وغیرہ کی صلاحیت اور نین بالفعل ہوتی ہے اور امر و کلام بھی وقوع پاتا ہے جیسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا منتہاے مقام معراج بالائے عرش تھا جہاں رویت الہی حاصل ہوئی اور موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام معراج بالائے ارض کوہ طور تھا جہاں کلام واقع ہوا اسی طرح احکام الہی کا صدور ملائکہ پر اسی محل میں ہوتا ہے جہاں اذکا مقام معلوم ہے یہی سر ہے کہ عروج ملائکہ کی نسبت علی السمار کے ساتھ کی گئی جو اذکا مقام معلوم یا محل صدور احکام الہی ہے۔ اور یہ مناسبت باعتبار مراتب لطافت عالم کے متفاوت ہوتی ہے یعنی ارض کما لطیف ہے اور سمار سے عرش الطیف ہے لہذا ملائکہ ارض سے ملائکہ سموات کو اور ملائکہ سموات سے ملائکہ عرش کو حق سبحانہ تعالیٰ سے بہ لحاظ مناسبت مدارج لطافت کے قرب معنوی بھی زیادہ حاصل ہے اور اسی تفا مراتب قرب کی وجہ سے ملائکہ باعتبار اپنے مدارج کے محل ظہور تجلیات الہی ہوتے ہیں لہذا اس ذات مطلق کو ذی المعارج کہتے ہیں کیونکہ از فرش تا عرش جملہ مدارج عروج کے حسب مراتب اسی ایک ذات مطلق کے تجلی گاہ ہیں سمجھو کہ ایک دقیق سر ہے واللہ اعلم بالصواب۔

امام شعرانی نے الیواقیت میں لکھا ہے کہ فرشتوں کا عروج علویات ہی کے ساتھ محقق نہیں جیسا کہ غیر فرشتوں کا عروج علویات ہی کے ساتھ خاص ہے

بلکہ فرشتوں کا جو ہمارے طرف نزول ہے وہ بھی عروج ہی ہے اس نزول میں بھی اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے اور مطلق حکم اسی کا ہے کیونکہ ہر موجود میں اللہ تعالیٰ کی ایک تجلی خاص اور اس کے طرف ایک توجہ خاص ہے کہ اللہ تعالیٰ اس موجود کا حافظ ہے کیونکہ کتاب و سنت سے ثابت ہے کہ مطلقاً اللہ تعالیٰ کے واسطے جہت علو حاصل ہے خواہ اس کی تجلی سفلیات کے طرف ہو یا علویات کے طرف جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے **سَبِّحْ اِسْمَ رَبِّكَ الْعَلِيِّ** اپنے رب کے نام کی تسبیح کر جو سب سے زیادہ اونچا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ **وَهُوَ اللّٰهُمَّ السَّمٰوٰتِ وَفِی الْاَرْضِ** یعنی وہ اللہ ہے آسمانوں میں اور زمین میں پس اس کے واسطے علو ثابت ہے خواہ اس کی تجلی آسمانوں میں ہو یا زمین میں دیکھو یہ حدیث **اَقْرَبُ مَا یُکُوْنُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ** اس مطلب پر کیسا ایک قرینہ قویہ ہے کہ بندہ اپنے رب سے زیادہ تر قریب جب ہوتا ہے جب سجدہ کرتا ہے پس سمجھو تو کہ علو اللہ کے واسطے ہمیشہ ثابت ہے **وَاحْدِی** نے لکھا ہے کہ آیت **بِالْمِیْنِ الْیَمٰنِیِّ** کی ضمیر راجع ہے مقام ملائکہ کے طرف پس عروج کرنا ملائکہ کا اپنے مقام معلوم تک گویا عروج کرنا طرف اللہ تعالیٰ کے ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ حکایتا ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کا قول فرمایا ہے کہ **اِنِّیْ ذٰھِبٌ اِلٰی رَبِّیْ** میں جاؤں گا لاہوں اپنے رب کے طرف جس مقام پر جانے کا مجھے حکم ہوا ہے۔

قَالَ یہہ سب تیرہ آئین ہیں جن سے جہت و فوق و علو واسطے خدا کے پہلے تمام ثابت ہے اور یہیہ اور معتزلہ ان آیتوں کی تاویل کرتے ہیں اور منکر ہیں صفت

استوار وجہت فوق کے۔

اقول۔ ان آیات سے تو اس ذات مطلق کافی السماوات ہونا مطلقاً ثابت ہوتا ہے بلا قید جہت مکانی کے ہاں جیسے جہیمہ و معتزلہ صفت استوار یا فوق کے بلا تاویل منکر ہیں اس طرح کراسیہ و شبہہ بھی خلاف سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوی علی العرش کی جو معنی تخت پر بیٹھنے یا ٹہرنے کی کرتے ہیں اور صفت فوق کو جہت مکانی سے تعبیر کرتے ہیں درحقیقت یہ بھی مثل معتزلہ کے تاویل کرنیوالے اور اصل صفات استوار و فوق الہی کے منکر ہیں اگرچہ معتزلہ اور یہ نفس تاویل میں تو برابر نظر آتے ہیں مگر معتزلہ کے تاویل میں تنزیہ الہی کے طرف زیادہ مبالغہ ہوتا ہے جس سے تعطل لازم آتا ہے اور شبہہ کی تاویل میں تشبیہ کے طرف یہاں تک غلو کیا گیا ہے کہ جس سے ذات مطلق جہت و مکان میں مقید ہو جاتی ہے پس ظاہر ہے کہ جس طرح اونکا بے کیف صفات تشابہہ کا انکار جہالت و ضلالت ہے اس طرح انکا صفات تشابہہ کی باکیف معنی ظاہری کا لینا اور تاویل کرنا بھی بدعت و ضلالت ہے **اللَّهُمَّ احْفَظْنَا مِنْهُمْ**۔

قال۔ فصل پنجم بیان میں اول حدیثوں کے جن سے جہت فوق و علو و اسط خدا کے ثابت ہے۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالیٰ کا مطلق فوق و علو بلا قید جہت کے بے شک احادیث صحیحہ سے ثابت و مسلم ہے۔

قال۔ پہلی حدیث حکیمہ الی الجبار تبارک و تعالیٰ فقال هو مکانہ

رواہ البخاری سوچئے جبریل علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طرف خدا کے
پس فرمایا خدا نے اور وہ اپنی جگہ تھا مراد جگہ سے اس جگہ عرش ہے اس حدیث سے
علوم و استوار دونوں ثابت ہے۔

اقول۔ یہاں مکان اللہ سے جگہ مراد لینے اور اس کو عرش کے ساتھ مخصوص کرنا
کوئی حق حاصل نہیں ہے کیونکہ اگر یہاں مکان اللہ سے ہی متعارف جگہ مراد ہے
جو وقت واحد میں دو جسموں کا محل نہیں ہو سکتی تو پھر ایام اللہ سے ہی دن مراد لوگ
جو آفتاب کی گردش سے پیدا ہوتے ہیں تعالیٰ اللہ عزوجل کون بالفرص اگر اس
جگہ مکان اللہ سے عرش ہی اس کے رہنے کی جگہ مراد لین تو پھر فرمائی کہ اس حدیث
صحیح ترمذی کے کیا معنی ہونگے کہ قبل از خلق کے حق سبحانہ تعالیٰ عما میں تھا۔ اور
عرش کو پیدا کیا پانی پر۔ کیا ان ہر دو حصوں کے مفہوم کو اس طرح ربط دو گے کہ قبل از
خلق کے تو اللہ جل شانہ کا ٹھکانہ عما تھا۔ اور بعد خلق عرش کے عرش اس کا مکان
ہو گیا تو کیا پھر اس صورت میں یہ تبدیل مکان کا اس کی شان قدم الان گماکان
میں حدوث کو جگہ نہ دے گا۔ اور کیا یہ حدث مکان کا اس لامکانی کی شان کو
مستلزم مکان کا نہ بنا دے گا فسبحان اللہ رب العرش عما یصفون۔

اب ہم اس امر کو بیان تسلیم بھی کر لیتے ہیں کہ مکان اللہ سے عرش مراد ہے تو پھر
بیت اللہ کے نسبت کیا کہیگا کہ جس کے نسبت یہ ارشاد ہے کہ ان طہرا بیتی
للطایفین اس اعتبار سے تو بیت اللہ ہی ہمیشہ کا ٹھکانہ ہونا چاہئے تھا نہ تخت
(عرش) جو گاہ ہے اسے جلوس کی جگہ ہے وما قدس واللہ حق قدس کا
در مالیکہ خانہ کعبہ کے نسبت بیت اللہ کی اضافت تشریفی کا یقین کرتے ہو

تو عرش کے نسبت مکان کی اضافت کو بھی تشریفی کا کیون گمان نہیں کرتے تاکہ ان تمام یہود و جہکڑوں سے نجات ملے۔

اب رہا یہ امر کہ اس حدیث سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا علو و استوار ثابت ہونے سے وہ جہت و مکان و تمیز ثابت نہیں ہو سکتا جو مرکز خاطر ہے کیونکہ اس حدیث میں نہ کوئی لفظ علو کا واقع ہے اور نہ استوار کا ہے شاید مکان کے لفظ سے استوار نکالا گیا ہو گا کیونکہ استوار کے معنی ٹہرنے کے ہوتے ہیں اور مکان بھی ٹہرنے کا جگہ ہے لیکن یہ ایک نہایت بیہودہ تاویل باطلہ ہے اور جبرئیل علی نبینا وعلیہ السلام کا جبار کے طرف سے چڑھنے سے جہت علو کا نکالا گیا ہو گا حالانکہ یہ قیاس بھی غلط ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کالے چڑھتا اپنے مقام معلوم تک تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا چڑھنا اپنے اوس منہلے نقطہ معراج تک تھا جہاں جبار کے ساتھ ایک خاص مناسبت کے پیدا ہونے سے نسبت قربت کی بالفعل ہوئی تھی یہ ایک نہایت دقیق ستر معراج نبوی ہے صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سمجھنے کی اکثرین کو طاقت نہیں خدا جسکو چاہتا ہے سمجھا دیتا ہے ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔

قال۔ دوسری حدیث ارجع الی ربک سواہ الفخاری کہا سوسی علیہ السلام نے آنحضرت کو پہر جاؤ اپنے رب کے طرف یعنی واسطے کم کرانے تعداد نماز کے یہ ہر جا با جہت فوق جانب عرش کے تھا۔

اقول۔ سابق بیان کر دیا گیا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ مراتب قربت کے مدارج مختلف ہیں اور آپ کا مرتبہ کمال فوق عرش تھا جو بعد عروج مقام معلوم

کے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ ایک خاص مناسبت حاصل ہوئی تھی جس کے باعث امر و کلام وقوع پانا تھا جیسے کہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام عروج جو تمیز کمال تھا بالائے ارض کوہ طور تھا غرض اسی خصوصیت کے وجہ سے آپ کو حضرت موسیٰ اِذْجَعِ اِلٰی رَبِّکَ فرماتے تھے یعنی یہ رجوع اوس مقام معلوم تک تھا جہاں کلام الہی وقوع پانا تھا یہی سہتر ہے کہ آدم علی نبینا وعلیہ السلام وغیرہ بیوں نے نبی صالح کے نام سے آپ کو پکارا کہ اور موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام ہر بار رُتِّلْ اِلَیْہِمْ مِّنْ رَّبِّکَ کی اضافت آپ ہی کے طرف فرمایا کہ پس یہ نہ خصوصیت بلحاظ آپ کے کمال صلاحیت کے تھی جو اس وقت آثار قربت و انوار ربوبیت کے ظاہر اور انہی ذات ستودہ صفات مظہر تجلیات انوار ربانی بنی تھی پس اگر سر مو بھی اس سہرے نبوی کا کشف ہو جاوے گا تو یہیں سے تحت و فوق کا سب جگہ اٹوٹ جاوے گا چنانچہ مولانا عبدالحق محدث دہلوی تکمیل الایمان میں فرماتے ہیں کہ تحقیق این نسبت بمعرفت علم اللہ و روحانیات شود کہ از حفیض و مضیق جہت و زمان و مسافت بیرون است الخ۔

قال ربی حدیث اَنَا اَمِنْ مِنْ فِی السَّمَاءِ مُتَّفِقٌ عَلَیْہِ مِنْ اَمِیْنِہِمْ
اس شخص کا جو آسمان پر ہے مراد آسمان سے اس جگہ عرش ہے بطریق مجاز
اقول۔ واہ جناب کیا خوب بیان تو آپ نے دوسرا ہی پہلو بدلا اب تک تو آپ نے
ظاہری لغوی ایسی معنی کے لئے پر زور پر زور دیا ہے تھے جسکو ایک حامل بیانی
بھی سمجھ جاسکے اسی بنیاد پر تو استغوی علی العرش کی معنی تخت پر بیٹھنا یا بیٹھنے
کے لئے جلتے تھے گو کہ عرش و استوار کے لغوی معنی اور بھی تھے مگر سب سے زیادہ

صاف معنی تخت پر بیٹھنے یا ٹہرنے کے تھے جسکو ایک جاہل دیہاتی بھی سمجھ جاسکتا ہے اگرچہ فوق کا لفظ کلام عرب میں فوقیت ربی و فوقیت مکانی دونوں معنوں میں مستعمل تھا مگر حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت مکانی ہی لیگنی تھی کیونکہ فوق کے ظاہری معنی ہر جاہل دیہاتی جہت مکانی ہی کی سمجھتا تھا۔

تو پھر فرمائے کہ اس اصول کو لغت سما کے نسبت یہاں آپسے کیوں ترک کر دیا سمار کی ظاہری معنی کوئی دیہاتی تو کیا بلکہ شہری بھی عرش کی نہ سمجھیکا۔ پس اس جگہ ایسی کوئی مصیبت آن پڑی تھی جو معنی حقیقی سمار کو چوڑ کر مجازاً عرش مراد لیا جاتا ہے ایسا نہ ہو کہ کہیں آگے چلکر اس آیت کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ میں بھی فی الارض سے مراد مجازاً علی العرش ہی لینے لگو تو پھر بڑی شکل پڑ گئی

اگر آپ کو مجازاً سمار سے مراد عرش ہی کا لینا منظور تھا تو اَمِنْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ وغیرہ کی پھلی آیتوں میں اس قاعدہ کو کیوں آپ فراموش کر گئے تھے کاشکے اول ہی یہ کہہ دیتے کہ جس آیت وحدیث میں کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا فی السماء یا فی الارض وغیرہ ہونیکا ذکر آوے وہاں علی العرش ہی مراد ہے تو جگہا ہی ٹوٹ جاتا لیکن اسوقت شاید ایک دوسری مصیبت کا سامنا یہ ہوتا کہ فرق مخالف اسی تاویل کو نوٹ کر بطریق مجاز کے علی العرش سے مراد علی السما لے لیتا تو پھر کیا کیا جاتا اسوقت بجز اس کے کہ ایسی تاویل کرنے سے منع کریں کچھ بن نہ پڑتا۔

خیر ہم آپ کے خاطر سے تھوڑی دیر کے لئے اس مجازی حمل کو مان بھی لیں کہ

فی السماء سے وارد علی العرش ہے تو اس آیت کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ مِنْ
سات عرش کا مراد لینا خلافت واقع ہوگا والا استوی علی العرش کی قید باطل ہوگئی
کہا ہے علی نے رد میں اس کے کہ جس سے مراد یہاں ملائکہ ہیں نہ اللہ تعالیٰ کیونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بخین تصریح کی ہے سات اس تخصیص کے
تو یہ یہ کہان سے معلوم ہوا کہ جس سے مراد ملائکہ نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ ملائکہ
کا مقر آسمان ہے اور وہ اعلم ہیں اللہ کے سات اور اطلاع ہے اونکو قرب
اللہ کے اور جانتے ہیں وہ اس بات کو کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اثین
قال جو تھی حدیث لونڈی کی ہے **قال** اِنَّ اللّٰهَ قَالَتْ فِي السَّمَاءِ قَالَتْ
اَنَا قَالَتْ اَنْتَ رَسُولُ اللّٰهِ **قَالَ** اَعْتَقَهَا فَاَنْفَهَا مُؤْمِنَةً (مسلم) فرمایا اللہ
کہان ہے کہا آسمان میں کہا میں کون ہوں کہا تم رسول ہو خدا کے فرمایا آزاد
کراؤ سکو کہ یہ ایمان والی ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ اشارہ کیا اوس
طرف آسمان کے اور یہ حدیث کے طریق سے مروی ہے اور پوچھا حضرت کا
لفظ سے کہ اللہ کہان ہے دلالت صریح کرتا ہے تعین جہت فوق و علو پر واسطے
خدا کے۔

اقول۔ اسی مضمون کے اور چند احادیث معاویہ بن الحکم اور عمر بن الحکم و محمد
بن الشریک و ابو ہریرہ و ابن عباس و عبدالرحمن وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی
ہیں مگر یہ سب کے سب کم عقل لونڈیوں ہی کے مقابلہ میں واقع ہوئے ہیں
یعنی اپنے جاریہ سے ہی سوال کیا کہ اِنَّ اللّٰهَ اَوْس کے جواب میں لونڈی نے
بلحاظ اپنے فہم کے فَاشَادَتْ اِلَى السَّمَاءِ يَا قَالَتْ فِي السَّمَاءِ پس اس قسم کا سوال

و جواب سوائے جباریہ کے جو نہایت کم عقل ہوتے ہیں کسی عقیل و فہیم کے درمیان واقع ہونا ہر ذی علم کے لئے بہت بڑا قرینہ ہے آپ کے منشاء اصلی کے دریافت کرنے پر یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پوچھنا اس لفظ سے کہ اللہ کہاں ہے دلالت صریح کرتا ہے اس کے عقیدہ کے امتحان پر کیونکہ یہ لونڈی جو نو مسلمہ حقیقی قبل از اسلام کے ایام جہالت میں اپنے معبود کو زمین پر دیکھتی اور پوجتی تھی جبکہ اس نے فی التمار کہی تو گویا اس کا یہ کہنا دراصل زمینی معبود باطل کی نفی کا اقرار تھا اسی نفی شرک کی وجہ سے اس امتحان میں وہ مومنہ ٹہری کیونکہ ایمان مشتمل ہے تصدیق توحید و رسالت پر جبکہ توحید کے ساتھ جہت فوق کی تصدیق شرط یا رکن ایمان نہیں ہے تو پھر تعین جہت فوق کا واسطے خدا کے کہا نہایت گہرا بعضوں نے بوقت دعا آسمان کے طرف ہاتھ اٹھانے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا بھت فوق سمار پر ہونیکا جو استدلال کیا ہے اس لئے وہ صحیح نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بوقت دعا کے مومنہ آسمان کے طرف نہ کرو جیسا کہ بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے اور مسلم نے ابو ہریرہ و جابر سے اور سنائی و ابوداؤد و ابن ماجہ نے ابن عمر و جابر و انس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بالفاظ مختلفہ روایت کی ہے پس بوقت دعا کے آسمان کے طرف مومنہ کرنیکی مخالفت اور قبلہ کے طرف مومنہ کرنے کی اجازت قرینہ قوی ہے۔ رفع تو ہم جہت سمار و نفی قید سکافی او تعالیٰ جل شانہ پر خیاچہ حسن بصری و مجاہد و صفاک سے مروی ہے کہ جب آیہ کریمہ اَدْعُونِی اَسْتَجِبْ لَكُمْ کی نازل ہوئی تو لوگوں نے پوچھا کہ ہم کہہ رہے تھے کہ دعا کریں تو یہ آیت نازل ہوئی کہ فَاِنَّمَا تُوَلُّوْا فُتْمًا وَّجْہًا لِلّٰہِ

یعنی جب ہر جا ہو متوجہ ہو کر مانگو کہ اللہ تعالیٰ ہر کہین ہے۔ جس سے وہ قید جہت فوق کی عام و مطلق ہو گئی باوصف اسکے واسطے حصول مدعا کے بوقت دعا آسمان کے طرف مانتہا ٹھانا دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ آسمان گنجینہ رزق و نعمتہا گونا گون ہے لہذا قال اللہ تعالیٰ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ پس جیسے کہ وقت عبادت کے کعبہ قبلہ صلوٰۃ ہے اسی طرح بوقت حاجت کے آسمان قبلہ دعا ہوا واللہ اعلم بالصواب۔

پس اگر آسمان قبلہ دعا ہونیکے وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کافی السما ہونا ثابت ہو جاوے گا تو زمین پر خانہ کعبہ کے قبلہ عبادت ہونے سے اور سجدہ خدائے زمین پر واقع ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کافی الارض ہونا بھی لازم آتا گا کیونکہ سجدہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے بلکہ بحکم وَابْتَغُوا فَاذَاتُ زَمِينٍ پر سجدہ کرتے ہی خداوند تعالیٰ سے وہ قریب ہو جاتا ہے۔

قال۔ حدیث باخچین رَبَّنَا اللَّهُ الَّذِي فِي السَّمَاءِ سَادَاةُ أَبُودَاوُدَ رَبُّ هَارَاوَةَ اللَّهِ ہے جو آسمان میں ہے اس میں بھی کمال صراحت ہے جہت فوق کی اور بنظر مفہوم مخالف کے نفی ہے جہت تحت کی۔

اقول۔ جبکہ بصراحت تمام یہ کہا گیا کہ ہمارا رب وہ اللہ ہے جو آسمان میں ہے تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہو گا کہ جو اللہ عرش پر ہے وہ ہمارا رب نہیں لکن خود باللہ من ذلک۔

یا آنکہ جب اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ جو کمال صراحت ہونے جہت فوق کے مفہوم مخالف جہت تحت کی نفی ہو جاتی ہے تو یہ استدلال

کیونکہ نہیں کیا جائیگا کہ اس حدیث میں بوجہ کمال صراحت ہونے فی السماء کے مفہوم مخالفت علی العرش کی نفی ہو جاوے گی۔ کیونکہ عرش بحیث فوق ہے اور نہ نماز تحت غرض یہ سب نا فہمی کے تقیدات ہیں۔

قال۔ چھٹی حدیث اَرْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمُكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ رَوَاهُ
الْإِمْدَادُ رحم کر دے اس شخص پر جو زمین میں ہے رحم کرے گا تم پر وہ شخص جو آسمان
میں ہے یعنی خدا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اقول۔ رحمن کا استواء علی العرش ہے یعنی رحمت عامہ کا نزول
سماء پر ہوتا ہے اور یہاں سے تفصیل پاتی ہے کیونکہ سماء بھی تجلی گاہ رحمت ہے
اور یہیں سے نزول رحمت کا بندون پر ہوتا ہے۔ پس اس سے اس ذات
مطلق کا آسمان کے سوائے اور کہیں نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا حافظ سیوطی رحمۃ اللہ
علیہ نے مرقات الصعود میں کہا ہے کہ من فی السماء میں مراد من سے ملائکہ ہیں
جیسے کہ دوسری حدیث میں یَرْحَمُكُمْ أَهْلُ السَّمَاءِ وارد ہے۔

قال۔ حدیث ساتویں روایت اهل جنت میں خدا کو فاذا الرب قل اشرف
علیہم من فوقہم رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ سَوِیْکَ ابْنُ رَبِّ نَہِیْہَا اَوْنِیْہَا اَوْنِیْہَا
اوپر سے کیونکہ جنت نیچے عرش کے ہوگی اور رحمت اوسکی خدا کا عرش ہوگا۔
اقول۔ اس کے اوپر بھی تو آپ نے حق سبحانہ تعالیٰ کو فی السماء ثابت کیا تھا مگر
اس قدر جلد بھول گئے کہ ساتھ ہی اس کو ساتون آسمانوں کے پار کر دیا۔ حیران
کامل حدیث کا ترجمہ سنئے کہ آپس میں اہل جنت نعیم میں ہونگے چمکیگا اودن پر ایک
نور۔ پس وہ لوگ سر اٹھا دیں گے ناگاہ رب تعالیٰ ظاہر ہوگا اودن پر اسے

اون کے پس کہیگا۔ السلام علیکم اے اہل جنت۔

پس اس کامل حدیث کے مضمون سے اہل جنت پر حق سبحانہ تعالیٰ کا ظہور بہ تجلی نورانی ہونا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ دار جنت میں اوپر کے طرف سے نور کا چمکنا اور اوس میں حق ظہور فرما کر السلام علیکم کہنا بعینہ ایسا ہی ہے جیسا کہ علی الارض وادی مقدس طویٰ پر موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام پر بصورت ناز کے حق سبحانہ تعالیٰ نے متجلی ہو کر ارشاد فرمایا تھا کہ اِنِّیْ اَنَاذِرُکَ فَاَخْلَعْ عَلَیْکَ اِنَّکَ بِالْوَادِیِّ مُقَدَّسٍ طَوًیٍّ غرض اہل جنت پر یہ تجلی نورانی ظاہر ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر بیٹھنا اہل جنت کو اوپر کی جہت سے جہانگشا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اگر ہم اس کے ظہور کے کیفیت کو جہانگشہ کے صورت پر تسلیم کریں تو پھر اس حدیث صحیح کے کیا معنی ہونگے کہ اِنَّمَا هُمْ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ قَالَ فَمَا ذَکَ الَّذِیْ یَتَّبِعُ کُلُّ اُمَّةٍ مَّا کَانَ تَعْبُدُوْا رَبَّنَا فَارْتَبْنَا النَّاسَ فِی الدُّنْیَا اَقْفَرُ مَّا کُنَّا اِلَیْھُمْ وَلَمْ یُصَاحِبْھُمْ الْحَدِیْثُ مُتَّفَقٌ عَلَیْہِ اُسے گا اُنکے پاس پروردگار عالم کا کہیگا کسا انتظار کرتے ہو تم حالانکہ ہر گردہ اپنے معبود کے پیچھے ہو لیا کہیں گے وہ اسے رب ہمارے ہم جدا ہو گئے تھے اُن لوگوں سے دنیا میں درحالیکہ زیادہ عاجمند تھے ہم طرف اون کے باوجود اس کے مصاحبت نہیں کئے ہم اُنکی فقط غرض عرصات قیامت میں موشین پر حق سبحانہ تعالیٰ کا یہ ظہور بصورت شہیدہ کے اوپر کے جہت سے نہوگا بلکہ اُنکے روبرو سے آویگا اور یہ تمام باتیں کر گیا تو اب فرمائی کہ عرصات قیامت میں بھی مثل دار جنت کے عرش پر بیٹھنا اوپر کے طرف سے جہانگشہ کی

ضرورت کیونکہ نہیں پیش آئی۔ شاید اسکا یہ جواب ہوگا کہ عرصات قیامت میں
حق سبحانہ تعالیٰ عرش کے اوپر سے نیچے اتر آوے گا اور پھر بعد دخول جنت کے عرش
پر بیٹھ کر جہانگار کیا منصب کا نہ و تعالیٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا
اصل تو یہ ہے کہ اوس ذات پاک کی مطلقیت و نزاہت کی لاعلمی ان تمام خرابیوں
اور بدعقیدوں کا باعث ہوئی ہے حالانکہ وہ ذات مطلق باوجود ظہور و شہور
کے بھی منزہ ہے اور یہ ظہور اوسکا بصورت شبیہ کے حلول و اتحاد کی شان میں
نہیں ہے لہذا اسکی اس شان ظہور میں تغیر و تبدل و تحول و تنزل مکانی و زمانی
وغیرہ کو ہرگز دخل نہیں ہوتا خدا جسکو چاہتا ہے ان اپنے اسرار ربوبیت سے
آگاہ فرماتا ہے ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

قال۔ حدیث آہوین کینزل دُنَّا کُلَّ لَیْلَةٍ اِلَى السَّمَاءِ الدُّنْیَا مُتَّفَقٌ عَلَیْہِ
اُترتا ہے رات ہمارا ہر رات طرف آسمان دنیا کے اس حدیث سے جس طرح جنت
علو ثابت ہوئی ہے اسی طرح ایک صفت نزول بھی ثابت ہوئی اور پھر بھی ایمان
لانا واجب ہے اور کیفیت اوسکی نامعلوم۔

اقول اول تو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو بحیث فوق مکان عرش پر ٹھہرا کر پھر
کہ دنیا کہ ہر رات کو آسمان دنیا پر اُترتا ہے تو آخر اوسکی کیا معنی ہونگے۔ ظاہری معنی
تو اوسکی ہی ہونگے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس جو ہمیشہ عرش کا رہنے والا ہے
اور پھر کے جنت عرش سے نیچے کے جہت سار دنیا پر اُترتا ہے باوجود اسقدر وضاحت
کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نزول کے معنی کو بیان کر دینے کے جسکو
ہر عامی دیہاتی سمجھ جائے صرف اسقدر کہ دنیا کہ کیفیت اوسکی نہ معلوم ہے معنی دارد۔

کیا اس کے اترنے کی کیفیت کے نہ معلوم ہونیکا یہ مفہوم ہے کہ آیا وہ سیڑھی لگا کر اترتا ہے یا بغیر سیڑھی کے یا اونٹ کے سیڑھی کی کیفیت نامعلوم ہے کہ وہ گا ہی کی پس اس نزول کی اس قدر کیفیت کی مجہولیت اس ذات مقدس کی تقدیس و تنزیہ کو قائم و ثابت رکھنے کے لئے ہرگز کافی نہیں ہو سکتی۔

ان تمام خرابیوں کا بڑا باعث یہ ہوا کہ جب ان لوگوں کو حق سبحانہ تعالیٰ کی معرفت میں بصیرت حاصل نہ ہوئی تو اس کے صفات متشابہہ کی سنگین لغت کی کتابوں میں جا کر دھونڈے جبکہ ایک لفظ کے کئے معنی نکلے تو سب سے ظاہر معنی ایسی اختیار کر لئے کہ جو ہر عامی و دیہاتی بھی سمجھ جاسکے اسی اصول کی پابندی نے اس بات سے اونکو بے پروا کر دیا کہ وہ معنی منافی نہایت و اطلاقیات ذات الہی کیوں نہیں اب سمجھو کہ نزول کا لفظ کلام عرب میں دو معنوں میں مشترک ہے کبھی اس کا اطلاق جسم کی نقل و حرکت پر ہوتا ہے جو اوپر کے طرف سے نیچے کے جہت ہو۔ اور کبھی اسکا اطلاق اجسام میں ایسی معنی پر ہوتا ہے جہیں انتقال و حرکت کی حاجت نہیں ہوتی کما قال اللہ تعالیٰ وَاَنْزَلْنَا مِنْ اِلَافِ نَارٍ تَمَانِیۃً ۲۳ ع ۱۵ حالانکہ کسی نے اونٹ و گائی و بکری وغیرہ کو آسمان سے نیچے اترتے نہیں دیکھا۔ بلکہ وہ ارحام میں ہی مخلوق ہیں حالانکہ تم نے اوسکو اپنے آنکھوں سے نہیں دیکھا اس طرح فرمایا کہ قَدْ اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَیْکُمْ ذِکْرًا دَسُوْا ۲۴ ع ۱۷ پس اس نزول آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہرگز یہ مراد نہیں کہ آپ کی ذات بارکات بوجود و عنصری آسمان کی جہت سے زمین پر اتری ہو۔ تو ضرور ہے کہ اسکی کوئی دوسری معنی ہونگے پس حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بارہ میں جو نزول وارد ہے تو اسکی معنی انتقا

وحرکت کے نہیں ہیں جو اشخاص اور احبام کو لازم ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ جسم نہیں
اب یہ امر کہ پہر او سکی کیا معنی ہیں۔ ہر عامی دیہاتی کے لئے یہ جواب کافی ہے
کہ جب تم نے آسمان سے اونٹ بکری کے نزول کی معنی کو نہیں سمجھا تو پہر تم حق تعالیٰ
و تقدس کے نزول کو کیونکر سمجھ سکو گے۔

کامل حدیث کا ترجمہ یہ ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ فرمایا رسول صلی اللہ
وعلیہ وآلہ وسلم نے نزول فرماتا ہے رب ہمارا برکت والا اور بلند مرتبہ والا
ہر رات طرف آسمان دنیا کے جب باقی رہتی ہے آخر کی تہائی رات اور فرماتا ہے
کہ کون ہے کہ مجھ سے سوال کرے میں قبول کروں۔ اور کون ہے مجھ سے مانگے
میں اوسکو دوں اور کون ہے مجھ سے بخشش چاہے میں اوسکو بخش دوں متفق علیہ
پس جن لوگوں نے اس حدیث میں حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لفظ نزول سے
اتر نیکی ایسی معنی ظاہری مراد لینا چاہا ہے جسکو ہر عامی جاہل دیہاتی بھی سمجھ سکے
لیکن اون کے یہ سمجھنے کے بعد بھی یہ ایہام اونکا کیونکر دفع ہوگا اور کس طرح
سمجھا جائے کہ اپنے بندوں کو پکارنے کے لئے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اپنے
عرش سے سماء دنیا پر اتر آئیکے بعد بھی تو اوسکا پکارنا سنائی نہیں دیتا جبکہ
اوسکا پکارنا سنائی نہیں دیتا پس سنائی دنیا ضرور بھی نہیں تو پہر سماء دنیا پر اتر کر
پکارنے سے کیا فائدہ ہوگا۔ یوں تو اس طرح کا پکارنا اوسکو اپنے عرش کے اوپر
سے بھی ممکن تھا۔

اسکی ایسی مثال ہے جیسے کہ ایک شخص مشرق کا رہنے والا مغرب والے کو پکارے
یا اوسکو کچھ سنائیکے لئے چند قدم مغرب کے طرف بڑھ کر پکارنے لگے حالانکہ وہ جانتا

کہ مغرب والا اس سے بھی نہیں سن سکتا پس اوسکا چند قدم بڑھنا باطل ہوا تو پھر
 اس صورت میں حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں یہ ظاہری معنی نزول کے بھی باطل
 ٹہرے بلکہ یہاں ایسے معنی مراد ہیں جو متافی تنزیہ الہی نہ ہو کیونکہ تنزیہ ذات
 کا نقصان بھی مخالف عقل و نقل ہے۔ لہذا ضرور ہے کہ یہاں لفظ نزول
 سے اوسکی صورت مراد نہیں ہے بلکہ اوسکا نتیجہ مراد ہے صورت نزول کی تو یہ ہے
 کہ کسی چیز کا اوپر کی جہت سے نیچے کے طرف حرکت کر کے اتر آنا ہے اور اوس کا
 نتیجہ یہ ہے کہ وہ چیز محل تحتانی میں پائی جاوے۔ پس کسی شے کا پایا جانا بعینہ
 اوسکا ظاہر ہونا ہے پس حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ صورت نزول کی تو محال
 مگر نتیجہ نزول کا محال نہیں ہے چنانچہ اس قسم کے استعارات جو بلاغت پر محمول
 ہیں اکثر جگہ قرآن مجید میں پائے جاتے ہیں مثلاً وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي
 ۱۴۲ ع میں حق سبحانہ تعالیٰ کا پہونکنا اوس حالت یا فعل سے مراد ہے جس سے
 روح کا نور قالب آدم میں مشتعل ہو جاوے اگرچہ لفظ نفخ کے دو مراد ہوتے ہیں
 ایک تو نفخ کی صورت اور دوسرا نفخ کی غرض یعنی اوسکا نتیجہ نفخ کی صورت
 تو یہ ہے کہ پہونکنے والیکے پیٹ سے اوس چیز میں موندہ کی راہ ہو کر لبونکی حرکت
 سے ہوا پہونچانی جسے جس چیز پر وہ پہونکتا ہے تاکہ وہ شے مثلاً لکڑی آگ سے
 سلگ جاوے۔ پس یہ صورت پہونکنے کی آگ روشن ہونیکا سبب بڑی ہے لہذا
 یہ صورت پہونکنے کی جو قالب آدم میں نور روح کے مشتعل ہونیکا سبب بڑی ہے
 حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت محال ہے لیکن سبب یعنی عامل ہونا روح
 کا جو نفخ کا نتیجہ ہے بغیر از صورت نفخ کے محال نہیں ہے لہذا اس فعل کو جس سے

مسبب پایا جاتا ہے کناۓہ سبب سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ استعارہ کا
 فعل مستعار منہ کی صورت پر نہوا سکی مثال اس قول الہی میں ہے غَضِبَ اللہ
 علیہم ۲۸ ع ۲ غصہ ہوا اللہ تعالیٰ اور نہر فَاَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ ۲۵ ع ۱ پس بد لایا ہمیں
 ان سے۔ ان دونوں صورتوں میں غصہ کی صورت وہ تبدیل حالت ہے
 جو غصہ کر نیوالے میں پائی جاتی ہے اسی سبب سے وہ فعل غصہ کا واقع ہوتا ہے
 اور اسکا نتیجہ مغضوب علیہم کی ہلاکت یا اونکاستانا یا تکلیف کا پہونچانا ہوتا ہے
 پس خوب سمجھو جیسا کہ بیان حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے ہلاکت کو جو نتیجہ غضب
 بلفظ غضب استعارہ کیا اور نتیجہ انتقام کو بلفظ انتقام کناۓہ فرمایا اسی طرح
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی نتیجہ نزول کو جو ظہور محل تھانی ہے بلفظ
 نزول استعارہ فرمایا ہے پس اس نتیجہ نزول سے جو وہ ظہور محل تھانی ہے
 ظہور محل فوقانی کا لازم نہیں آتا وَاللّٰهِ الْمَثَلُ الْاَكْمَلُ جیسا کہ آفتاب طشت
 میں یا شخص آئینہ میں ظاہر ہونے سے انتقال مکانی لازم نہیں آتا بلکہ شخص
 واحد باوجود آئینہ یا سے متعدد میں ظہور کرنے کے بذاتہ و باوصافہ بجاں خود ہوتا ہے
 کسی طرح کا تغیر و تبدل و تحول اسکی ذات و صفات میں راہ نہیں پاتا تو پھر حق
 سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت یہ امر کیوں بعید خیال کیا جاتا ہے فَاَعْتَدُوا
 يَا اُولٰٓئِی الْاَبْصَارِ۔

بیان بالا سے ظاہر ہو گیا کہ یہاں لفظ نزول سے ظہور مراد لینے میں کوئی
 قیاحت لازم نہیں آتی اگرچہ کہ وہ ظاہر ہے مگر باختلاف استعداد محل
 یعنی مظاہر کے ظہور کے اعتبارات بھی مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ آئینوں میں

بسب صفائی و کدورت کے نور کا ظہور بھی متفاوت ہوتا رہتا ہے مثلاً جس آئینہ میں فیضان نور کے لینے کی پوری صلاحیت حاصل ہو۔ اور درمیان کوئی چیز بھی حائل نہ ہو تو آفتاب جو بذاتہ منور ہے اس آئینہ میں ظاہر ہوتا ہے گو کہ آفتاب بذاتہ ظاہر ہے مگر باعتبار مظاہر کے بھی آفتاب ظاہر کہلاتا ہے۔

ہر مذہب کہ فیضانِ رحمانی عام ہے مگر باعتبار اختلاف استعداد و صلاحیت مظاہر کے ظہور فیضان بھی متفاوت ہوتا ہے اسکا مظہر اعلیٰ و اخص عرش ہے سید استوار رحمن کا حامل ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلَیْہِ السَّلَامُ یعنی عرش میں کمال تسویت کی وجہ سے فیضانِ رحمانی کے استفاضہ و افاضہ کی قابلیت و صلاحیت بالفعل ہوتے ہی رحمان کے ساتھ ایک خاص نسبت حاصل ہو گئی جو وہ عبارت ہے استوار سے لہذا یہ استوار عرش کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ دوسرے مظاہر جو تحت عرش واقع ہیں ان میں یہ تسویت افاضہ و افاضہ نامتہ استفاضہ کی حامل نہیں ہے کیونکہ مساوات پر فیضانِ رحمانی عرش ہی توسط سے پہنچتا ہے۔

اگرچہ سماء و دنیا بھی رب ہی کا ایک مظہر ہے بلکہ ہر فرد بھی اسی ایک ذات کا مظہر ہے مگر کسی خاص صفت یا غرض و مناسبت کے اظہار کے لئے اسکا ذکر خاص بھی کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث بالا میں سماء و دنیا پر خصوصیت اوقات کے اسکی تجلی کا ذکر صفت خاص کیا گیا جو حاجات دعا کے متعلق ہے کیونکہ تمام اسباب انجام حاجات کے سماء و دنیا میں مقدر ہیں لہذا جن ظہور اسباب کے لئے دعا کی شرط مقدر ہے اسکا محل صفت ایجابی کے ساتھ سماء و دنیا بوقت

لصفۃ اللیل یا ثلث شب خاص کیا گیا پس یہ خصوصیت اوقات اجابت دعا
 کی باعتبار خصوصیت افراد دعا کرنے والوں کے ہے والا وہ رب العالمین بحکم
 اَدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لِحُکْمِ ۲۴ ع ۱۱ ہر وقت لصفۃ استجاب کے مستجاب ہے
 جیسا کہ خود اس حدیث کا مفہوم بھی اسکا موید ہے کیونکہ کہہ سکتے تھے کہ زمین
 پر محیط ہے لہذا الجاؤ و شمس کے ہر نقطہ زمین پر ثلث شب کا ہر آن دورہ
 جاری رہتا ہے پس اس صورت میں نزول یا ظہور کی قید کسی ایک مقام خاص
 میں یا آخر ثلث شب نہ ہوئی کیونکہ حکم اس حدیث کا ایجاب دعا میں عام ہے جو
 تمام افراد عالم دنیا پر شامل ہے جیسے کہ ثلث شب کا دورہ بھی تمام اقطار دنیا پر
 حاصل ہے لہذا لامحالہ سارے دنیا پر نزول دائمی حق سبحانہ تعالیٰ کا مستحق ہوا جو
 منافی صعود مکانی ہے (یاد رہے کہ اگر بیان نزول کی وہی معنی ظاہری اوپر
 کے جہت سے نیچے کی طرف اترنے کی بجائے تو پھر عرش پر صعود ثابت نہیں
 ہو سکتا کیونکہ ہر آن ثلث شب کا دورہ روئے زمین پر علی التسلل جاری
 رہتا ہے تو پھر موقع صعود کا کیونکر ملتا ہے آتا)

باوجود اس تجلی و دائمی لصفۃ اجابت دعا کے پھر قید وقت کی باعتبار وقوع
 بعض شرائط و عاقل خشوع و خضوع و فرغ دلی و خاطر جمعی وغیرہ امور کے ہر معنی
 ان تمام شرائط کا وقوع بمقابلہ دیگر اوقات کے ثلث آخر شب میں بطور کامل ہوتا
 ہے لہذا جمیع اقطار زمین پر تمام افراد عالم کو آخر شب تہجد کی جو افضل عبادت ہے
 ترغیب دی اور دعا کے لئے جو طے العبادۃ ہے رغبت پڑائی تاکہ خواب غفلت
 سے چٹکیں اور استفادہ رحمت الہی کے طلبگار بنیں وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالْصَّوَابِ

قال - حدیث نوین تَقْرِیْحُ الذِّیْنَ بِأَتَوْا فِیْكُمْ سَآوَاهُ الْبَآرِئِ وَمُسْلِمٍ
چڑھتے ہیں وہ فرشتے جو رات کو رہے تھے تم میں یعنی خدا کے طرف عروج اور
طرف چڑھنے کو کہتے ہیں جیسا کہ گزر چکا۔

اقول - ان ملائکہ کا اپنے مقام معلوم تک عروج کرنا حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے
مطلقیت ذاتی کے منافی نہیں ہے جسکا بیان آیت سنیزدیم کے ضمن میں گزر چکا
قال - دسویں حدیث اَلَا كُنَّ الذِّیْ فِی السَّمَآءِ عَلَیْهَا اُخْرَاجُهُمْ مِّنْ
مَّكَرُوهُ تَخْشَعُ جَوَآ سَمَانٍ مِّنْ هَیْ خَافَ هُوَ كَا اَوْس عَوْرَتٍ بِرِیْضَہِ جَوْفَا وَنَدَّ كَ بَلَا
اوس کے پاس نجاوے۔

اقول - اس حدیث سے بھی کوئی مطلب برآمد نہیں ہو سکتا کیونکہ اس جہت
سما کی تشبیہ بھی منافی تنزیہ الہی نہیں ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی کُنَّ الذِّیْ
فِی السَّمَآءِ کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ آن کس کہ در آسمان است و تواند مرد و بالذی
فِی السَّمَآءِ ذات مقدس الہی تعالیٰ باشد باعتبار امر و کمال قدرت و بے سمانہ تعالیٰ
در آن عالم و طبیی گفتہ چون تعبیر کردہ می شود از رحمت و غضب الہی تعالیٰ و قرب
و نزول و بے بر خلق تعبیر کردہ می شود آسمان بذکر و در حقیقت این از متشاہات
است و حکم آن معلوم است۔

قال - گیارہویں حدیث اَللّٰهُمَّ اِنَّكَ وَاَحَدٌ فِی السَّمَآءِ وَاَنَا وَاَحَدٌ فِی الْاَرْضِ
وَسَنَدُہُ حَسَنٌ جب ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالا تو وہ نہون نے کہا کہ
اللہ بیشک تو ایک ہی ہے آسمان میں اور میں ایک مسلمان ہوں زمین میں
اس سے معلوم ہوا کہ ملت ابراہیمی میں بھی یہی بات مقرر تھی کہ خدا آسمان پر ہے

محمّدات اقوال سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان اطلاقیت کے ساتھ عمومیت
کو ثابت فرماتے رہے ہیں جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حنیفی الشرب تھو
تو یہ بات تحقیق ہوگئی کہ ملت ابراہیمی میں بھی ہی عموم معیت ثابت تھی
بلکہ قید جہت سما کے کیونکہ حَنِيفًا وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ کا قول حضرت ابراہیم علیہ
السلام کا تفسیر یہ تقدس الہی پر دلالت کرتا ہے جو منافی قید وجہت
مکانی ہے۔

قال۔ بارہویں حدیث ذکر نماز میں ہے تَعْرِجُ بِهَا إِلَى السَّمَاءِ فَيَفْتَحُ لَهَا حَتَّى
يَنْتَهِي بِهَا إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللَّهُ سَرَّاهُ ابْنُ مَاجَةَ پہر لیجاتے ہیں فرشتے اوس
نمار کو طرف آسمان کے پہر کہو لا جاتا ہے اوس کے لئے دروازہ یہاں تک کہ لے
پہونچتے ہیں اوس کو اوس آسمان تک جس میں خدا ہے اس حدیث میں وہ صراحت
تعیین فوق و علو کی ہے کہ زیادہ اوس سے منظور نہیں۔
اقول۔ فوق و علو کا نام ہی نہیں تو بہر صراحت کسلی بلکہ الی السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا
اللَّهُ میں بھی اوس سما کی تصریح نہیں ہے جس میں اللہ ہے خوب یاد رہے کہ اس
ابہام کے وجہ سے کہیں سما کی تاویل عرش کے ساتھ نہ کریگا کیونکہ اللہ تعالیٰ
فرماتا ہے کہ اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ
ثُمَّ اَسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یعنی بعد خلق سماوات کے عرش پر استوی ہوا اور حد
آین کَانَ رَبَّنَا قَبْلَ اَنْ یَّخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ کَانَ فِی عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ
وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرَشَهُ عَلَی الْمَآءِ (سراواہ الترمذی) سے ظاہر
ہوتا ہے کہ قبل از خلق کے عمار میں تھا اور پیدا کیا عرش کو پانی پر الغرض یہہ خلق

بیان اس دقیق اشارہ کو سمجھو چاہیہ کہ باوجود حق سبحانہ تعالیٰ عالم الغیب ہونیکے پہرے ملک
 سے اپنے بند و نکاح مال پوچھنے سے اسکی مطلقیت علمی میں کسی طرح کی قید جہل
 کی عارض نہیں ہو سکتی اسی طرح باوجود اسکی عموم معیت کے علی السمار ملائکہ
 سے کلام کرنے سے اسکی مطلقیت ذاتی میں قید جہت مکانی کی لازم نہیں آ سکتی
 صاحب رسالہ التبیہ بالتزید نے لکھا ہے کہ حدیث روایت بخاری
 میں نزول مِنْ عِنْدَ رَبِّهِمْ یا صعد الی ربہم کا ذکر نہیں ہے لہذا دلالت
 کرتی ہے یہ روایت اس بات پر کہ انتہی ان ملائکہ کا اپنے مقرر ہے لہذا
 یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے فی السمار ہونے پر دلالت نہیں کرتی الخ۔ **حکم**
قال۔ اس سے ثابت ہوا کہ خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہے اور علم اسکا
اقول۔ اس حدیث میں تو کیا بلکہ گزشتہ کسی حدیث و آیت سے بھی یہ
 ہرگز ثابت نہوسکا اور آئندہ بھی قیامت تک ثابت نہوسکیگا کہ خدا اپنی ذات
 سے آسمان پر ہی ہے۔ اور دوسری جگہ اسکا علم ہے بخلاف اس کے
 اکثر آیات و احادیث سے عموم معیت و اطلاقیت اس کی ثابت ہو چکی ہے
 کیونکہ ذات مطلق کا حصر آسمان پر کرنا قید مکانی کے مستلزم ہے اور علم اسکا
 ذات سے انفکاک جہل کو ثابت کرتا ہے اور یہ عقلاً و نقلاً محال و باطل ہے
 پس جن لوگوں نے اللہ سبحانہ تعالیٰ کو علم خیرات کے حامل نہونیکے عقیدت
 رکھی ہے اسکی بنیاد یہی قید جہت مکانی ہے کیونکہ جب ان لوگوں نے
 ذات حق کو بالذات بجہت فوق سماء کے مقید سمجھا تو اسکا لازمی نتیجہ علم
 خیرات کا انکار تھا کیونکہ بغیر از حضوری ذاتی کے حصول اس علم کا عقلاً محال

چنانچہ تفسیر کشاف میں ہے کہ ربیعہ بیٹا عمر و کا اور حبیب او سکا بہائی ساتھ منقول
 بن امیہ کے باتین کرتے تھے ایک نے کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھ کہتے ہیں ہم
 دوسرے نے کہا بعض بات جانتا ہے اور بعض نہیں جانتا۔ اور تیسرے نے
 کہا اگر بعض جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے یہ آیت اتری کہ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ
 يَعْلَمُ كَافِيَ السَّمٰوٰتِ وَكَافِيَ الْاَرْضِ ط مَا يَكُوْنُ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا هُوَ مَا يَبْعَثُ
 وَلَا حَسَّةَ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا اَدْنٰی مِنْ ذٰلِكَ وَلَا اَكْثَرُ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَبْنَا
 كُنَّا اَوْ تَرْبٰیئُهُمْ بِمَا عَمِلُوْا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ۝۲۷
 یعنی کیا نہیں جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں
 ہے (وجہ اس حصول علم کی یہ ہے کہ) نہیں ہوتیں باتین تین آدمیوں مصلحت
 کرنیوالوں نہیں مگر چوتھا اونہیں خدا ہوتا ہے اور نہ پانچ مصلحت کرنے والے مگر چٹا
 اونہیں خدا ہوتا ہے (ان تین میں کا آپ چوتھا ہونے کی حقیقت اُنکے ساتھ اپنی
 سعیت ذاتی بتلائی) اور نہ کم ہوں تین سے اور نہ زیادہ ہوں پانچ سے مگر وہ اللہ
 ساتھ ہے اُن کے جہان کہیں کہ ہوں (جبکہ ہر امر جزوی کا علم بالذات شہوداً
 حاصل ہے تو) پس خبر دیجیاد کو جو کچھ کیا ہے دنیا میں قیامت کے دن (اسوجہ کہ
 یہ تحقیق اللہ تعالیٰ ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ وہ ہر شے میں محیط ہے
 پس جو ذات کہ محیط اشیاء ہو تو اسکو تمامی واقعات کلی و جمیع حالات جزوی
 کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔

اب یہاں اس نکتہ کو بغور سمجھو کہ اُن ہر شے خصوصاً آپس میں خدا تعالیٰ کی شان احاطت
 علم کا پوچنا دلالت کرتا ہے شان سعیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی دریافت پر کیونکہ

اللہ تعالیٰ بالذات عرش پر رہ کر ان تینوں کے باتوں کا سننا ناممکن خیال نہیں
 کیا جاسکتا تھا کیونکہ دوسرے بھی باتوں کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہوں
 نے علم سے سوال کیا تھا اور یہ علم بغیر معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہو سکتا تھا
 لہذا ان کے جواب میں حق سبحانہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ میں تمہارے ساتھ
 ہوں تو ظاہر ہے کہ ساتھ والے سے کوئی بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی لہذا
 وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ہے درحالیکہ بخلاف اس شان معیت ذاتی کے اگر ان
 باتوں کا علم آسمان کے اوپر سماعت کے ذریعہ سے حاصل ہوتا تو وَهُوَ مَعَكُمْ
 اَیْمَانُكُمْ لَوْ اَنفَرْنَا لَمْ يَخَفْ تَبْیْهُمُ بِمَا عَمِلُوا یَوْمَ الْقِیَامَةِ کے لئے علم کے حاکم پر
 سَمِیعٌ فرمائیے تمام باتوں کو میں نے سُن رکھا ہے جسکی خبر تم کو قیامت کے دن دو
 جبکہ ان تینوں نے اپنے آپس کی باتوں کے علم کے نسبت پوچھا تھا کہ آیا جو کچھ ہم
 کہتے ہیں اوسکو اللہ جانتا ہے مگر یہ نہیں کہا تھا کہ ہمارے باتوں کو اللہ سنتا ہے
 کیونکہ کہتے ان کے دانست میں بھی غالباً اپنی ان باتوں کے حصول علم کے لئے
 سر معیت ذاتی ہی کا دریافت کرنا مقصود تھا درحالیکہ ان باتوں کا علم حق سبحانہ
 کو سماعت کے ذریعہ سے ہی حاصل ہوا ہوتا تو ان کے جواب میں فرمادیتا کہ میں آسمان
 کے اوپر تمہارے اس مصلحت کے باتوں کو سن لیتا ہوں لیکن حق سبحانہ تعالیٰ
 نے جبکہ ان کے باتوں کی جاننے کی وجہ معیت بیان کی کہ میں ان کے ساتھ
 ہوں نہ صرف اتنا ہی بلکہ اس اپنے عموم معیت کو مختلف صورتوں کے ساتھ بیان
 فرمایا تو باوصف اس قدر صراحت کے پر بھی بغیر از ذات کے محض علمی معیت
 کی عقیدت جہل مرکب ہے جو یہ مرض لا علاج ہے وَمَنْ یُضِلِلِ اللّٰهُ فَلاَ هَادِیَ لَہٗ

اس مقام پر یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بغیر ذات کے اوس کے علم کا ہر جگہ میں ہے کہنا فرقہ معتزلہ کا عقیدہ ہے چنانچہ نور الدین صابونی نے اصول الدین میں کہتا ہے کہ وَقَالَتِ الْمُتَازِلَةُ إِنَّمَا بِكُلِّ مَكَانٍ بِالْعِلْمِ لَا بِذَاتِهَا الْخَبَرُ یعنی فرقہ معتزلہ نے کہا وہ تعالیٰ ہر ایک مکان میں ہے علم سے بغیر ذات کے اور علامہ قونوی نے شرح عقاید نسفی میں کہا ہے کہ أَنَّ قَوْلَ الْمُتَازِلَةِ وَجْهًا لِلْبَغَايَةِ إِنَّ الْحَقَّ تَعَالَى بِكُلِّ مَكَانٍ بِعِلْمِهِ وَقَدْ وَتَدَّ بَيْنَهُمَا دُونَ ذَاتِهِ بَاطِلٌ لِأَنَّهُ لَا يَلْزِمُ أَنَّ مِنْ عِلْمِ مَكَانٍ أَنَّهُ يَكُونُ فِي ذَلِكَ الْمَكَانِ بِالْعِلْمِ فَقَطًّا إِلَّا أَنْ كَانَتْ صِفَاتُهُ تَنفُكُ عَنْ ذَاتِهِ لَمَّا هُوَ صِفَتٌ عَلَى الْخَلْقِ لَا عِلْمُ الْحَقِّ انہی یعنی قول معتزلہ و مجبوری غلریہ کا یہ ہے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ ہر ایک مکان میں ہے اپنے علم و قدرت و تدبیر سے بغیر اپنی ذات کے یہ باطل ہے کیونکہ نہیں لازم آتا ہی اس سے جو شخص کہ جانے مکان کو تو ہووے وہ اوس مکان میں علم کے ساتھ مگر اوس حالت میں کہ جدا ہوں صفات اوس کے اوس کی ذات سے جیسا کہ صفت علم خلق کی ہے۔ نہیں ہے یہ صفت علم حق کی انتہی۔

یہی حضرت ہن جنہوں نے یہاں خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہوگا دعویٰ کیا ہے اور اس کے پیشتر خدا اپنے ذات سے عرش پر ہونے کا دعویٰ کر چکے تھے اور پھر اسکی تصریح بھی فرما چکے ہیں کہ عرش ساون آسمانوں کے اوپر ہی تو نہیں معلوم کہ ان مختلف و متضاد دعوؤں میں سے کون صحیح اور کون غلط ہے خیر گذشتہ را صلواتہ اب دریافت طلب یہ امر ہے کہ انہوں

موجودہ بیان حسب اصطلاح فلاسفہ کے ذات کو بمعنی ہستی شئی کے لایا ہے۔ آیا شرع میں بھی اسکا کچھ تپا ہے اور کسی آیت یا حدیث میں یہ لفظ ذات کا اسم اللہ کے ساتھ بھی مصناف ہوا ہے۔ ہرگز نہیں پس کوئی شخص ایسا ہے کہ کسی ایک آیت قرآنی یا حدیث نبوی یا اثر صحیح سے بلا تاویل کے یہ بات ثابت کر سکے کہ خدا ذات ذات سے آسمان پر ہے بقید جہت مکانی و حصر ذاتی کے یہ تو محال ہے۔ یہ خوب یاد رہے کہ حصر ذات کا یا اصناف ذات کے ثبوت کا تو کیا ذکر بلکہ سہار کر ساتھ کوئی لفظ قایم مقام ذات کے بھی تو ہوتا نہ سکے گا الا عموم معیت ذاتی کے نسبت لفظ وجہ کا جو قایم مقام ذات کے ہے اس آیت کریمہ سے ثابت ہے فَاَيُّكُمْ لَوْ اَفْتَمَّ وَجْهُُ اللّٰهِ لَيُنْصَرِفْ عَنْهُ الرُّسُلُ اُولٰٓئِكَ لَاسِيَا سَبِيلَہٗ لَیْسَ لَہٗ سَمْعٌ وَّ لَا بَصَرٌ وَّ لَا حَفَظٌ لَّہٗ اِلَّا مَا شَآءَ اِنَّہٗ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری شرح بخاری میں کہا ہے کہ والمراد بالوجه اللہ یعنی وجہ سے مراد ذات ہے۔

قال - اگر خدا اپنی ذات سے ہر جگہ ہوتا تو فرشتے آسمان پر کس لئے جاتے۔
اقول - ماشاء اللہ یہ کیا عمدہ استدلال ہے اگر کوئی اسی طرز استدلال پر یوں استدلال کرے کہ اگر خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہوتا تو خدا تعالیٰ سے باتیں کرنے کے لئے موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام علی الارض کوہ طور پر کئے جاتے پس جو جواب اسکا ہوگا وہی جواب اوسکا۔

یا اگر اس سوال کا کوئی الزامی جواب یہ دے اگر خدا عالم الغیب ہوتا تو پہر فرشتوں سے اپنے بندوں کا حال کیوں پوچتا اگر تم یہ کہو گے کہ باوجود علم کے فرشتوں سے پوچنا جہل پر دلالت نہیں کرتا تو ہم بھی یہ کہیں گے کہ باوصف اطلاقیت ذاتی

حق کے فرشتوں کا آسمان پر جانا قید جہت کو ثابت نہیں کرتا بلکہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے حال کا جاننا ہی ولایت کرتا ہے اور سبکی معیت ذاتی پر بدلیل آید کہ یہ
 وَلَا يَسْتَكْفِرُونَ مِنَ الذَّنْبِ وَهُوَ مَعَهُمْ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ اللہ تعالیٰ کی عالم الغیبی جس سے
 کوئی چھپی بات تمہارے دلوں کی چھپی نہ رہنے کی گنجی چھپے کہ وہ اللہ تعالیٰ تمہارا
 ساتھ ہے باطلا قیت ذاتی خود۔

قال۔ یہاں آسمان بمقابلہ زمین واقع ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ
 مراد فوق و علو سے جہت ہے نہ فوقیت رتبہ۔

اقول۔ یہاں کیا بلکہ ہر کہیں آسمان بمقابلہ زمین ہی کے واقع ہے مگر یہ یا
 رکھتے کہ باوجود اس مقابلہ ہی جیسا کہ آسمان آپ کے تحت ہی واقع ہے فوقیہ ایسا ہی آپ کے
 باوجود اس کے خالق ارض و سماء کے حق میں تحت و فوق کی نسبت باطل
 وجہ اسکی یہ ہے کہ ارض و سماء بہ دو نون اوسی ایک ذات مطلق کے مظاہر
 ہیں لہذا اس فوقیت مکانی کی نسبت بمقابلہ اون دو نون مظاہر کے ثابت
 ہوتی ہے نہ کہ بمقابلہ خالق کے جو اون دو نون میں ظاہر ہے لہذا وہ ذات
 مطلق بالذات اپنے اون دو نون مظاہر پر بھی فوق و عالی ہے پس یہ
 دلیل ہے اس بات کی کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت مراد فوق و علو سے
 رتبہ ہی و معنوی ہے نہ کہ جہت مکانی چنانچہ امام محبتہ الاسلام نے رسالہ الجوامع
 العوام میں فرمایا ہے کہ وضع لغت سے ظاہر ہے کہ فوق کے دو ہی احتمال
 ہیں ایک فوقیت مکانی دوسری فوقیت رتبہ لیکن اس ذات مطلق کی
 تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے مکانی فوقیت قطعاً باطل ہے کیونکہ فوقیت مکانی

اوس پر محال ہے جو جسم نہ ہو اور نہ جسم میں عارض ہو کیونکہ مکانی فوقیت دو جسموں میں نسبت کے اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال اوس ذات مطلق سے یقیناً باطل ہو گیا تو پھر فوقیت ربی ہی ثابت دشمن ہو گئی کیونکہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں مستعمل ہے۔

قال - جو دو ہون حدیث قصہ سراج میں ہے اِنْ تَهْتَكُنِي اِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى وَهِيَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ اِلَيْهَا يَنْتَهَى مَا يُخْرَجُ بِهِ مِنَ الْاَرْضِ فَيَقْبِضُ مِنْهَا وَ اِلَيْهَا يَنْتَهَى مَا يَهْبِطُ مِنْ فَوْقِهَا رَوَاهُ ابْنُ عَرَفَةَ وَ ابُو نَعِيمٍ فِي الذَّكَاءِ اَنْ يَكُنْ ابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَعْنِي لَوْ نَجَّيْكَ مِنْ جَبَلِ جَبْرِئِيلَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى تَكُ اَوْ يَرْسُ جَبَلِ آسْمَانٍ يَرْسُ اِذَا اسَى كَ طَرَفٍ مُنْتَهَى هُوَ هِيَ هِيَ وَ هِيَ خِيَرٌ حَوْضٌ هِيَ هِيَ زَمِينٍ مِّنْ سَعْيٍ كَامٍ مَبْدُونِ كَ وَ اسطے عرض ہونیکے خدا پر اور اسی کے طرف منتہی ہوتی ہے وہ چیز جو اترتی ہے اوس کے اوپر سے یعنی پاس سے خدا کے بواسطہ ملائکہ مقربین کے۔

اقول - اس حدیث میں الیہا و منها و فوقہا کی ضمیر سدرۃ المنتہی کے طرف راجع ہے تو مطلب اوسکا یہ ہوا کہ جو امور زمین پر سے اوپر چڑھتے ہیں وہ سدرۃ المنتہی پر منتہی ہو جاتے ہیں اور جو چیز یا امور اوس کے اوپر سے اترتے ہیں وہ بھی سدرۃ المنتہی ہی پر منتہی ہو جاتے ہیں یعنی سدرۃ المنتہی ہمارے اور عالم بالا کے درمیان ایسا واسطہ حایل ہے کہ کوئی امر بغیر اسکے اوپر سے نیچے پہنچ نہیں سکتے ہی اور نہ کوئی امر نیچے والا بغیر اسکے اوپر جا سکتا

باوجود اس کے مائیکسٹو میں فوقہا کے جو یہ معنی مراد لئے گئے ہیں کہ عیسے
 واپس سے خدا کے یہ مفہوم بالکل الفاؤ حدیث کے خلاف ہے البتہ اس قدر
 تو صحیح ہے کہ ہر حکم الہی سدرۃ المنتہی پر اترتا ہے۔ کیونکہ لوح محفوظ جو منظر عظم
 الہی ہے اس کے اوپر ہے جس کے شان میں جَفَّ الْقَلَمُ کما ہو کما یکن واقع ہے۔

قال۔ اس حدیث میں بھی کمال صراحت ہے جہت فوق کی زیادہ اس متفقین
 اقول۔ البتہ یہ صراحت فوق کی نیما میں سدرۃ المنتہی اور لوح محفوظ کے
 مکہ درمیان خالق مطلق اور اس کے مخلوق مقبلی کے کیونکہ لوح محفوظ و سدرۃ
 اوسى ایک ذات مطلق کے دو مظاہر ہیں۔

قال۔ اور حدیثین قصہ معراج کے بہت ہیں اور بہت طریق صحیح سے مروی
 ہیں اور ان سب میں نہایت صراحت ہے جاتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم کے ایک آسمان سے دوسرے آسمان پر پانچ کہ ساتون آسمان پر
 پہنچے اور فوق العرش پہنچے اور خدا سے باتیں کیں۔ اگر خدا اپنی ذات
 سے ہر جگہ ہوتا جس طرح معتزلہ کہتے ہیں تو ضرورت آسمان پر بلا نیکی کیا تھی۔
 اقول۔ یہاں ساتون آسمان کے سوائے عرش کو ثابت کیا ہے کہ میں
 آئندہ جیلر پر سارے مراد عرش نہ لیجیگا اور اسی کے اوپر والی تریوین
 حدیث کے ضمن میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ خدا اپنے ذات سے آسمان پر
 تو اپنے اس سوال کا جواب آپ ہی دیکھئے کہ پہر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 کو فوق عرش بلا نیکی کیا ضرورت تھی۔

چونکہ آیت دوم وَكَذَٰلِكَ اِلٰی کے ضمن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کا رفع حق سبحانہ تعالیٰ کے پاس ہوا اور حدیث مسلم سے اس مفہوم کی تصدیق کرائی گئی ہے کہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آسمان دوم میں پایا جس سے یہ بات باور کرائی گئی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان دوم پر ہے تو پہر اپنے اس سوال کا جواب آپ ہی دیجیگا۔ باوجودیکہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان دوم پر تھا تو باقی پانچوں آسمانوں کے اوپر چڑھنے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کیوں تکلیف دی گئی اور عرش پر باتیں کرنے کیوں بلایا خیر اسکو یہیں چوڑے اور پہر آگے چلئے۔

اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حق سبحانہ تعالیٰ کتوق عرش باتیں کرنیکی وجہ سے اس ذات مطلق کے عرش ہی پر نہو کیا استدلال صحیح ہے تو آخر موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو حق سبحانہ تعالیٰ سے علی الارض باتیں کرنے کی کیا وجہ تھی۔ پہر آپ ہی اپنے سوال کا جواب دیجئے گا اگر حق سبحانہ تعالیٰ اپنے ذات سے عرش ہی پر تھا تو موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو بھی باتیں کرنے عرش ہی پر کیوں نہ بلالیا۔

حدیث شعبی متفق علیہ مروی ہے کہ کعب الاحبار رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اِنَّ اللّٰهَ قَسَمَ رُبِّيَّةً وَكَلَامُهُ بُنَيْنٌ فَهَيْئٌ وَمُوسٰى فَكَلَّمَ مُوسٰى مَرَّتَيْنِ وَرَآءَهُ فَهَيَّئِ مَرَّتَيْنِ اس اجمال کی تفصیل دوسری روایت میں طرح آئی ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے ایک وقت دادئی امین میں اور دوسرے وقت کوہ طور پر کلام کیا تھا اسلیطرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے بھی ایک بار اجیادین (جو ایک جاے ہے مکہ کے نزدیک) یا بروایت ثانی
سدرۃ المنتهی کے پاس اور دوسرے بار عرش پر دولت دیدار الہی سے شرف
ہوئے تھے۔

لیجئے جناب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فوق عرش صرف ایک ہی با
کلام اور روایت واقع ہوئی بخلاف اوس کے علی الارض دو وقت موسیٰ
علیہ السلام سے کلام واقع ہوا اور بروایت ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
کو دیدار کا شرف بھی حاصل ہوا تو آپ ہی کے استدلال علی العرش
سے تو علی الارض ہی کو ترجیح حاصل ہو جاوے گی ورنہ قید عرش
کی تو ضرور ہی باطل ہو جاوے گی اور اصل مطلقیت حاصل ہو جاوے گی
الحمد للہ علی ذلک۔

اب رہا یہ امر کہ معتزلہ جو کہتے ہیں کہ خدا کی ذات ہر جگہ ہر اگر انکا یہ کہنا مثل
اوس کہتے کے ہے کہ خدا کی ذات آسمان ہی پر ہے یا خدا بالذات عرش ہی
پر ہے تو بیشک بُرا ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کے لئے قید مکانی خواہ وہ
ایک جگہ ہو یا دو جگہ یا ہر جگہ باطل ہے خواہ وہ کسی شان کی ہو ذات مطلق
ہر قسم کے قید مکانی سے منزہ و مقدس ہے۔

قال۔ اور معراج کس لئے مناقب نبوی میں محدود ہوتی اور منکر اسکا کس لئے
متبع گمراہ ٹھرتا۔

اقول۔ معراج ابراہیمی میں محض ارض و سموات کے ملکوت کی سیر کرانی گئی
تھی اور معراج موسوی میں صرف علی الارض کلام واقع ہوا تھا لیکن چونکہ

معراج محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان دونوں کا جامع بلکہ بدرجہا ان سے افضل و اعلیٰ تھا کیونکہ آپ کو عالم بیداری میں ملکوتی سیر تفصیلی کرائی گئی شرح صدر ہوا۔ انوار رحمانی و تجلیات ربانی کا نزول ہوا۔ فوق سماوات علی العرش تک لیجائے گئے آیات الہی کا مشاہدہ ہوا رویت و کلام واقع ہوا۔ غرض اس معراج میں آپ کو بہت سے مراتب اعلیٰ کی ترقی اور اس قدر کمالات ظاہری و باطنی حاصل ہوئے۔ کہ اس سے زیادہ کسی نبی کے لئے ممکن نہیں تھے اور نہ حاصل ہو سکتے تھے پس یہی خصوصیت و کرامت باعث مناقب نبوی ہوئی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اسکا منکر اس لئے مقید و گمراہ ٹہرا کہ اس تفصیل کے ساتھ معراج نبوی کا ثبوت احادیث صحیحہ مشہورہ سے ہو چکا ہے بلکہ نفس معراج کا جو عبارت ہے اَشْرَیْ بِعَبْدٍ لِّکَ لَا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا ۚ اِنَّ اِسْکَانَکَ کَافِرٌ ۚ کیونکہ یہ سیر آپ کے مکہ سے بیت المقدس تک منصوص ہے۔

قال۔ اسی طرح بہت سے حدیثیں قبض ارواح بنی آدم میں آئے ہیں جنہیں تصریح ہے کہ فرشتے اون روحوں کو آسمان پر خدا کے نزدیک لیجاتے ہیں پھر جیسا حکم ہوتا ہے ویسا کرتے ہیں۔

اقول۔ اسکی یہی وجہ ہے کہ فرشتوں کو حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ کلام کنوکی مناسبت اور احکام الہی کے لینے کی صلاحیت اون دن کے مقام معلوم پر حاصل ہوتی ہے جکا ذکر سابق باب بار ہو چکا ہے۔

قال۔ اس سے معلوم ہوا کہ خدا اپنے ذات سے عرش پر ہے الگ اپنے

مخلوق سے اور علم و قدرت و سلطان اس کا ہر جگہ ہے۔

اقول۔ اسی کے اور پر کی تہرہ یوں حدیث کے ضمن میں تو یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے) اور ابھی اس کے بعد یہ دعویٰ ہے (خدا اپنی ذات سے عرش پر ہے) آخر ان دونوں سے کون سی بات باور کی جاوے خیر نامادون صحیح یعنی حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش پر اور آسمانوں پر ہے تو پر کیا وجہ ہے کہ وہ علی الارض نہ ہو کیونکہ ارض جہت ہے کہ تحت سما ہے اسی طرح سموات تحت عرش کے واقع ہیں۔ پس اس صورت میں جس طرح سے کہ وہ ذات عرش و سموات پر الگ اپنے مخلوق سے ہے اسی طرح ارض پر بھی بالذات الگ اپنے مخلوق سے رہیگی والا تزیج بلامرجح باطل ہوگی۔

اب یہاں سمجھو (الگ اپنے مخلوق سے) کا مفہوم معلوم کرنا ضرور ہے کہ کیا ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ وہ عرش کے اور اپنی ذات سے تو ہے مگر اس سے ایسا جدا ہے کہ درمیان ذات خدا کے اور عرش کے بُعد و مسافت مکانی واقع ہو تو ہر ایک چیز کے ساتھ بھی یہی صورت ثابت ہو جاوے گی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ فوق عرش ہے اور عرش فوق اشیاء تو بس ذات مطلق فوق جمیع اشیاء ہو گئی جس سے فوق عرش کی قید باطل ٹھہری اور نیز جبکہ ذات حق اور عرش کے درمیان فوقیت مکانی پائی جاوے تو قولہ تعالیٰ علی العرش استوی کی جو معنی کہ عرش پر بیٹھنے کے لئے گئے تھے اور اسکی تصدیق پر حدیث بخاری و ہومسک اندہ کی اس غرض سے لائی گئی تھی کہ تا عرش خدا کے رہنے کی جگہ ثابت ہو کیونکہ بغیر جگہ کے ثابت ہونے ٹھہرنا یا بیٹھنا ثابت نہیں ہو سکتا

تو پہر فرمے کہ یہ سب تاویل اور یہ تمام محبت گاو خور دہو گئی کیونکہ جب حق سبحانہ کی ذات فوق عرش جدا اپنے مخلوق سے یعنی بعد وفا صلہ پہ ہے تو پہر عرش اور اس کا مکان ہونا یا عرش پر اس کا ٹھکانا و بیٹھنا تو ثابت ہی نہ ہو سکیگا غرض جس قدر پہلے معنوں کے ثبوت میں محنت کی گئی تھی وہ سب برباد ہو گئی الحیر لہ۔
 در حالیکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی اپنے مخلوق سے الگ و جدا ہے یعنی دونوں درمیان بعد و فصل مکانی حایل ہے تو پہر اس حدیث متفق علیہ **فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ** کے کیا معنی ہونگے جو حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مقدس کو عرش پر ثابت کرنے کے غرض سے اس کے نزدیک لوح محفوظ کو ثابت کیا تھا کیا یہاں عندی بعد و دوری تو مراد نلوگے؟ والا اس ذات مقدس کے ساتھ لوح محفوظ کا ہونا جو وہ بھی ایک مخلوق ہے ثابت ہو جاوے گا تو پہر وہ دوری متصور نہ ہو سکے گی جو جدائی سے مراد لی گئی ہے۔

یاجکہ یہ جدائی مقصود نہیں ہے اور عند کے معنی قریب کے ہیں تو پہر کیا وجہ ہے کہ دوسرے مخلوق کے ساتھ بھی اس قریب کو نہ مانی جاوے۔ کیونکہ صحیح حدیث قدسی میں وارد ہو چکا ہے کہ **لَوْ عُدْتُ لَوْ جَدْتُ تَلْنِي عِنْدَكَ** (مسلم عن ابن ہریرہ) یعنی اگر اس کی عبادت کرتا تو پاتا مجھ کو اس کے نزدیک اور دوسری حدیث صحیح میں وارد ہے کہ **أَنَا عِنْدَ خَلْقٍ عَبْدِي ابْنِي وَأَنَا مَعَهُ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ** عن ابی ہریرہ (پہاں ضمیر انا سے مراد ذات ہے) یعنی میں نزدیک گمان بندہ میرے کے ہوں جو میرے ساتھ رکھتا ہے اور میں اس کے ساتھ ہوں یہاں عندی تفسیر مع کے ساتھ واقع ہوئی ہے۔

اگر اوس ذات مقدس کا اپنے مخلوق سے جدا ہونا۔ لفظ جدا کے ایسے معنی مراد ہیں جس میں خلا و فصل نہ ہو اور عند کے ایسے معنی مقصود ہیں جس میں حلول و وصل نہ ہو تو موقوف کیونکہ ذات مطلق اور جمیع ذات مخلوق کے درمیان اس قسم کے جدائی جو عبارت ہے غیریت و مباہت ذاتی سے مسلم الثبوت ہے کیونکہ وہ ذات مطلق واجب الوجود ہے اور ذات مخلوق کے معدوم الحقیقت ہیں تو پھر ان دونوں ذات متغائر الحقیقت میں علینیت لغوی کیسی متصور ہو سکتی ہے غرض یہ ایک نہایت نازک پہیہ ہے۔ اب یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ جب ذات خالق کی جملہ ذات مخلوقات سے باعتبار تغایر ذاتین کے جدا ہے تو پھر اس جدائی کی نسبت صرف ایک عرش کے ساتھ مخصوص کرنا باطل ہے کیونکہ عموم محبت جو مخالف معنی بعد مکانی کے ہے مخصوص قرآنیہ و احادیث متبیحہ نبویہ سے ثابت و تحقق ہو چکی ہے۔

اب رہا یہ امر کہ اوس ذات مطلق کا علم و قدرت ہر جگہ ہے اگرچہ جگہ کی پہتہ صفات مطلقہ کی نسبت زاید ہے خیر صفات الہی کی مطلقیت و عموم احاطت و معیت کو تو جملہ اہل حق نے بھی مانا ہے مگر یہ سلب ذات کیونکہ بغیر ذات کے صفات کی احاطت ایک خلا و واقع خیال محال ہے چنانچہ اسی سر شکریت معیت علم بالذات کے نسبت حق سبحانہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ فَلَنَقْصُصَنَّ عَنْكَ مِثْلَ الَّذِي كُنْتَ تَعْلَمُ عَنِ السَّامِیِّینَ مرع، یعنی عالم دنیا کے حالات و واقعات کو عالم آخرت میں بیان کرنے کی وجہ تو اوس کے علم کا حامل رہنا تھا اور اس حصول علم کی وجہ اوس ذات مطلق کا اوس سے غائب نہ رہنا ہی یعنی جبکہ

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ہے تو بالضرور وہو بِکُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ و بھی ہوگا
کیونکہ وہ بالذات ہر شے پر حاضر ہے تو ہر کوئی بات اس کے علم ذاتی سے
غائب نہیں رہ سکتی بلکہ ہر چیز کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا فَافْهَمُوا أَنَّهُ سَيَقُولُ
وَقَدْ كَذَّبْتُمْ

قال پذیر ہوین حدیث قصۃ حجتہ الوداع میں ہے اَلَا هَلْ بَلَغْتَ فَقَالُوا
فَجَعَلَ يَرْفَعُ اَصْبَعَهُ اِلَى السَّمَاءِ وَيَكْتُهَا وَيَقُولُ اَللّٰهُمَّ اَشْهَدَا اَخْبَرْتُهُ
مُسْلِمًا فَرَمَا يَا اَخْبَرْتُهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ نَبِيًّا وَاَيُّهَا
طَرَفٌ سَيَا تَحْتَ اَكْبَاهِ اَنْ اُثْبَانِ لَكِ الْكَلْبِ طَرَفُ اَسْمَانِ كَيْ اَدْرِجُكَ اَيْ
اَوْسُكَو اَوْ فَرَمَا اَيْ اَللّٰهُ كَوَاهِرُهُ اَيْ اُثْبَانِ اَيْ لَكِ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ
كَيْ رَوْبُ وَتَحْتَ اَجْنِينَ طَرَفٌ اَنْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ
لَكِ شَهْرِي دِيهَاتِي كُنُو اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ
كَيْ وَتَحْتَ اَجْنِينَ طَرَفٌ اَنْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ اَيْ

اَقُولُ نَبِيٍّ مَعصوم جو خاتم النبیین ہیں اُون کے جناب قدسی مآب میں ہم
بندِ طبعی و سوادِ بی کے کلمات ہیں کہ آپ کے آخرِ عمر کا حصہ نہایت راستی
و ایمانداری کا تھا کیونکہ آپ کی عمر مبارک کے آخری حصہ کو نہایت ایمانداری
و راستی کے ساتھ مقید کرنے سے آپ کے اوایلِ عمر شریف کا حصہ اوس
صفتِ راستی و ایمانداری کے ساتھ متصف نہیں پایا جاسکتا جبکہ آخری
عمر میں اس خطبہ کے وقت بیان کیا گیا ہے یہ محض بتان و کذب ہے
حالانکہ آپ نے قبل از نبوت کے بھی کبھی راستی ہی منہ نہیں موطا تھا اور کیسے

ایمانداری کو نہیں چھوڑا تھا اسی لئے ابتدا ہی سے آپ اپنے اعدا کے پاس بھی امین سمجھے گئے تھے غرض امر حق کے اظہار اور حکم ربیب کے ارسال میں ہر وقت آپ کی راستی و ایمانداری کی ایکسان حالت رہی ہے اول و آخر میں سربو بھی فرق نہیں آیا تھا۔

قال۔ اور مقصود اس سے یہی تھا کہ سب لوگ خدا کو عرش پر فوق ساتون آسمانوں کے جان لیں۔

اقول۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حدیث میں صریح تو کیا کہ انہی بھی نہیں فرمایا ہے تو پھر آنحضرت کا یہ مقصود کہاں سے نکالا گیا کہ خدا عرش پر فوق ساتون آسمانوں کے ہے بلکہ اشارۃً اس سے آپ کا مقصود کچھ اور ہی پایا جاتا ہے کیونکہ نفس حدیث سے تو صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ آخر خطبہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف انگشت مبارک کو اوپر کے طرف اٹھایا تھا جسکو روای نے آسمان کے طرف تعبیر کیا۔ باوجود اس تعبیر کے بھی عرش تو ثابت نہوا کیونکہ اس اشارہ سے عرش کا گمان تو خود راوی نے بھی نہیں کیا ہے بلکہ ایک دوسرے نسخہ میں یکتہ تھا **إِلَى السَّمَاءِ** آیا ہے یعنی جیسے کہ اپنی انگلی کو اوپر کے طرف اٹھایا اسی طرح اپنی انگلی کو نیچے لوگوں کے طرف جکایا ہم یہاں اس حدیث میں **أَوْ تَبَتْ جَوَافِعُ السَّكَاوَةِ** کے مفہوم کو ثابت کر کے دکھلا دیتے ہیں یعنی جیسا کہ آپ کا کلام مبارک جامع تھا جس سے مصداق حدیث **وَأَنَا أَنَا فَاسْمُ وَاللَّهُ يُعْطِي** ہر ایک عامی و عالم بموجب اپنے اپنے حوصلہ فہم کے سمجھتا تھا اسی طرح آپ کے ہر کام میں بھی جامعیت تھی چنانچہ اپنے

اس خطبہ میں حق رسالت کو عوام و خواص پر نہایت ہی خوبصورتی کے ساتھ ادا فرمایا اور تبلیغ الہی کے ادا کا اشارہ عمدہ سیرایہ میں کیا ہے یعنی اولاً آئے انگشت مبارک کو اوپر کے جانب اٹھایا اور پھر نیچے کے طرف جھکا کر فرمایا کہ اَللّٰهُمَّ شَهِدْ یعنی اے اللہ گواہ رہ۔ پس وقت واحد میں اون دونوں جہت فوق و تحت کی اشارت کے ساتھ آپ کی شہادت سے خواص جانگئے کہ **هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْاَرْضِ مطلقاً بلا قید جہت تحت و فوق کے۔**

اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ بعض اوقات شارع علیہ السلام کا جہت اشرف سے عرش و سماء کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات مطلق کی نسبت کرنا حکمت کا گوناگون پر مبنی ہے اثر الجملہ یہ نسبت باعتبار لطافت اوس عالم کے ہی کیونکہ اوسکی ذات مطلق خود لطیف ہے لہذا بمقابلہ اجسام کثیفہ کے اجسام لطیفہ و علویہ کے ساتھ فی الجملہ ایک طرح کی خاص مناسبت حاصل ہے ثانیاً باعتبار لطافت و قرب معنوی کے ملائکہ اول مظاہر صفات اللہ میں جس کے باعث وہ عالم تخمائی میں تدبیر کرتے ہیں اور اونکا محل سماء ہے ثالثاً لوح محفوظ جو مصدر احکام الہی ہے وہ فوق عرش ہے رابعاً کوئی امر الہی بلا واسطہ عرش کے اس عالم پر صادر نہیں ہوتا خامساً جملہ اسباب تدبیر کے سماء میں ہیں لہذا عوام مدبرین کو بھی اوسی جہت میں مبادقت و محبت کے تسلیم کرتے ہیں جہاں عقلاً و حساً اسباب تدبیر کے ظاہر پاتے ہیں کیونکہ جابلون نے انشطار و انقلاب عالم کے اسباب کو ستاروں اور آسمانوں کے گردش پر محمول کیا ہے اور عامیوں نے رزق کے اسباب کو آسمان ہی کے طرف سے نازل ہوتے دیکھا ہے

اور مذاب الہی کو آسمان کے جانب سے پایا ہے یا اترتے رہنا بہت سادہ
 محمول عامہ نے بے جہت کے وجود کو محال خیال کیا ہے لہذا بہت اشرف
 سے کسی جہت اعلیٰ کے طرف عوام الناس کے خیال کو رجوع کرنا ضرور ہوتا کہ
 اس سے ذاتی علو و مرتبت حق سبحانہ اعلیٰ کی متعلق خاطر ہو غرض انہیں بعض
 حکمتوں کے وجہ سے دعا کے لئے بھی ادھر ہی کے جانب ہاتھ اٹھانے کا
 حکم ہوا ہے سابقاً چونکہ ایام جاہلیت میں معبودان باطل کا ٹھکانہ بھی خانہ
 کعبہ تھا جسکو حالت اسلام میں بیت اللہ کہا گیا لہذا ضرور ہوا کہ اللہ کی
 نسبت ایک ایسے جہت اشرف کے طرف بھی کیجاوے جس سے جہت
 کی قید مطلق ہو جاوے۔ اور نیز اذن تمام ارضی معبودان باطل کے ساتھ
 اوس معبود حقیقی کا فرق و امتیاز اذن نو مسلموں کے ذہنوں میں حاصل ہو جائے
 جیسا کہ آپ نے حرمت شراب کے ساتھ سبز لاکھی برتنوں کے استعمال کو
 جو شراب کے لئے مخصوص تھے مطلقاً منع فرمادیا تھا گو ایک بصلوت وقت
 پہ ایک کمال درجہ کی تہدید تھی ترک شراب پر جس کے عادی اذن کے
 طبایع تھے واللہ اعلم۔

المنحصر دعا کے لئے ادھر کے طرف ہاتھ اٹھانے میں اعمال بدنی کے ساتھ
 دل کا ایک جہت پر قائم کرنا بھی مقصود تھا جیسا کہ کعبہ کے طرف نماز میں
 سجدہ اور دعائیں منہ کرنا حکم دیا گیا کیونکہ بغیر از تشبیہ جہت و صورت
 کے تنزیہ مطلق کے طرف رجوع اور اوسکا سجدہ ممکن نہیں تھا لیکن باوجود
 اس تشبیہ جہت و صورت سارہ کعبہ کے آپکی یہ حسن تعلیم ہے کہ دونوں جنہوں

میں خدا بھی مقصود ہو پس یہ کیسی جامع تعلیم ہے کہ جس سے خواص کے
دلوں میں تشبیہ و صورت کے ساتھ ہی اوس کی تنزیہ و تقدیس کو محکم
کر دیا اور قید کے ساتھ اوسکی اطلاقیت کو ثابت کر دیا جس کے باعث وہ
آسمان کے جانب اللہ ہی سے دعا مانگتے ہیں اور زمین پر اللہ ہی کے طرف
سجدہ کرتے ہیں پس غور کرو اور خوب سمجھو کہ عوام و خواص کے حق میں یہ
کیا خوب تنبیہ ہے۔

قال۔ ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آخر عمر میں ایسے مجمع عظیم و عام
میں اندیشہ غلط فہمی کا قوی ہے کس طرح ایسے لفظ بولتے اور ایسا کام کرتے
کہ جس کے ظاہر کا اعتقاد کفر ہو جس طرح جہمیہ و معتزلہ کہتے ہیں۔
اقول ہر یہ مکرر کلمہ گستاخی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان
مبارک میں کیونکہ آپ کے نسبت اول و آخر عمر کی قید بالکل فضول ہے غرض
آپ نے اس مجمع عام و خاص میں جامع الفاظ ہی فرمائے ہیں اگر کوئی عامی آپ کے
مفہوم اصلی کو نہ سمجھے تو اوس کے فہم کا قصور ہے اسی نا فہمی کے وجہ سے
جن لوگوں نے ذات مطلق کے نسبت قید و جهت و تخیز و مکان وغیرہ کو ثابت
کیا ہے معتزلہ و جہمیہ انکو جبراً کہتے ہونگے گوا نکا یہ جبراً کہنا صحیح ہے مگر چونکہ بعض
دوسرے امور میں یہ بھی راہ مستقیم سے منحرف ہو گئے ہیں لہذا انکو یہاں
رہنے دیجئے بلکہ ہر ایسا شخص جسکی عقل سلیم ہو اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس
کی تراست ذاتی اور مطلقیت اصلی کی عشر عشر معرفت سے بے نصیب نہ ہو تو
وہ کبھی کسی لفظ سے ایسا ظاہر معنی مراد نہ لے گا جو اوسکی تنزیہ و تقدیس کے

خلاف ہوا اور اسکی عزت و جلال کے شایان نہوا اور کسی وقت اس ذات مطلق کو کسی جہت خاص میں مقید نہ سمجھ گیا اور نہ کبھو مکان و تحیز ثابت کر گیا کیونکہ یہ تمام لوازمات جسمی ہیں پس ان لوازمات جسمی سے اس ذات ستودہ صفات کو منصف کرنا کفر نہوگا تو پہر گیا ہوگا چنانچہ ملا علی قاری علیہ الرحمہ شرح فقہ اکبر میں فرمایا جو شخص خدا جسم یا آدم کو مکان یا وہ زمانہ میں اور دوسرا قوال سکے مانند تو بہ تحقیق کافر ہوا قال اور باوجود استقرار نام کے احادیث معارض اس کے صحت و شہرت و قوت میں مثل اسکے ہوں میں نہیں آئے اور رفع حکم کا بدون نص ساوی ما تقدم نہیں ہو سکتا و با اللہ التوفیق ۔

اقول۔ اس مفہوم فرضی جہت و تحیز کے ثبوت میں حسب قدر احادیث پیش کئے گئے ہیں اور نہین احادیث سے اس مفہوم فرضی جہت و تحیز کا رفع بخوبی ممکن ہے تاہم اس کے معارض اسی کے مساوی کئے لفظوں تو گذر چکے اور کئے موجود ہیں مگر اسکی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہی احادیث نقیض مطلوب پر استقرار قائم کا حکم کہتے ہیں جبکہ ثبوت اور نہین احادیث کے ضمن میں دیدیا گیا ہے البتہ اگر کچھ کسر باقی رہ گئی ہے تو صرف تفقہ فی الدین کی ہے جو ہر مومن کو دیجاتی ہے۔

قال فیصل ششم بیان میں اقوال اہل علم کے جن سے علو و جہت فوق و اسفل خدا کے ثابت ہوتا ہے۔

اقول۔ انہیں اہل علم کے اقوال سے جہت علو اور فوقیت مکانی کی ذات
خدا سے نفی ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

قال - قول اول رساله نجاشيه شيخ محمد باقر مخبري شرح مين هي بهقي از امام ابو حنيفه روا
کرده که حق تعالی در آسمان است نه در زمین و امام خود در فقه اکبر نوشته که اگر کسی

گوید نہی شناسم پروردگار من در آسمان است یا در زمین پس بہ تحقیق کافر شد
 پس آئندہ خدا تعالیٰ می فرماید الرحمن علی العرش استوی و عرش دے
 فوق سبع سموات است انتہی بہر روایت آخر بعض نسخ فقہ اکبر میں نہیں ہے۔
 اور بعض میں ہے بطرح بعض میں ہے کہ حضرت ایمان پر مرے
 بعض میں نہیں اور روایت یہی مویہ ہوتی ہے اور امام محمد بن عطاءس نے
 ہی اس روایت کو کتاب تنزیہ الصفات میں امام ابو حنیفہ سے معند کے
 نقل کیا ہے پس بہر روایت مجتہدے حنفیہ پر لیکن حنفیہ انکار کرتے ہیں جہت کا
 اور قایل من فوق و استوی کے سو یہ فرق خالی وقت سے نہیں لہذا بعض
 محققین حنفیہ اس کے قایل ہیں۔

اقول۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے جس میں ثبوت جہت
 متصور ہو حنفیہ کا انکار کرنا ہی دلیل سببات کی ہے کہ دراصل یہ قول
 امام صاحب کا نہیں ہے خیر باوجود اس افراط و تفریط کے ان دونوں
 اقوال کو امام صاحب کے ہم مان لین ہی تو اس سے وہ جہت ثابت
 نہیں ہوتی جس کے ثبوت کا ارادہ کیا گیا ہے کیونکہ امام صاحب کا قول تو یہ
 بیان کیا گیا ہے کہ۔ اگر کسی گوید نہی شناسم پروردگار من در آسمان
 است یا در زمین پس بہ تحقیق کافر شد۔ کیونکہ وجہ کفر کی یہ ہے برائے
 اکملہ خدا تعالیٰ میفرماید کہ الرحمن علی العرش استوی یعنی الرحمن کا اشدوار عرش پر ہے
 پس اس صورت میں اگر وہ یوں کہے کہ پروردگار خود راعی دانم کہ در آسمان
 است نہ در زمین تو یہی وہ کافر ہو جائیگا۔ برائے اکملہ حق سبحانہ تعالیٰ منفر ما کہ

للمرحمن على العرش استوى عال لکنہ بیعتی از امام ابوحنیفہ روایت کردہ کہ حق تعالیٰ در
آسمان است نہ در زمین پس اس سے ثابت ہوا کہ ہر دو قول با ہم متناقض ہیں
لکن رسالہ وصیت میں قال الامام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ لما سئل
عن قوله تعالى الركن على العرش استوى قال من حصر الله تعالى
في جهة الفوقية او التحتية فقد كفر (نقل عن کتاب التہذیب فی التبیان)
یعنی امام صاحب نے فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا بیعت فوق یا تحت
حصر کرنا کفر ہے۔

امام صاحب کے طرف سے اوپر جو الہ فقیہ اکبر کے کافر نہ ہو سکے بعد جو برائے الہ
خدا تعالیٰ میفرماید الرحمن علی العرش استوی و عرش او فوق سبع سموات است
لکھا گیا ہے وہ زیادہ ہے بلکہ اصل عبارت امام صاحب کی یہ ہے کہ
شیخ امام عبدالسلام علیہ الرحمۃ نے حل الرموز میں لکھا ہے۔ مَنْ قَالَ لَا عَرْشَ
لِلَّهِ فِي السَّمَاءِ هُوَ الْكَافِرُ فَقَدْ كَفَرَ لَأنَّ هَذَا الْقَوْلَ يُؤْهِمُ
أَنَّ لِلَّهِ مَكَانًا وَمَنْ تَوَهَّمَ أَنَّ لِلَّهِ مَكَانًا فَهُوَ كَافِرٌ

یعنی اصل وجہ کفر کی امام صاحب کے پاس ذات بطلاق کے نسبت
قید مکانی ہے خواہ وہ مکان عرش ہو یا سما رہو یا ارض ہو پس یہ ہر دو
اقوال امام صاحب کے حنفیہ کے طرف سے حجت ہیں حجت و قید مکانی کی نفی پر
اور محققین حنفیہ سے قال الامام ابو جعفر احمد ابن سلام الطبرانی فی
عقیدتہ التي ذكر فيها بيان عقيدة اهل السنة والجماعة على مذهب
انفهماء ملت ابی حنیفہ النعمان ابن ثابت وابی یوسف یعقوب بن

ابراہیم الا نصاریٰ وابی عبد اللہ محمد بن الحسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہم تعالیٰ اللہ عز وجل عن الحدیث والغازات والارکان والأعضاء والأدوات ثم خبیه الجهات الست کسائر المذکرات وقال الامام ابن الہمام فی ذکرہ انہ نکل لیس تختص بالجهة وقال النسفی فی عمدة العقاید ولس بذی بھت الخ کہا امام طحاوی نے اپنے عقیدہ میں حسین بیان کیا ہے عقیدہ اہل سنت و جماعت کا اور پر مذہب فقہائے ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم کے برتر سے اللہ بزرگ حد و رہایت و ارکان و اعضا و آلات سے پہر اس سے کہ گہیر لے اوکو جہات مانند تمامی نویدا کے اور کہا امام ابن الہمام نے مسایرہ میں یہ تحقیق وہ تعالیٰ نہیں مختص بحر کسی جہت میں اور کہا نسفی نے عمدة العقاید میں کہ نہیں کہ وہ جہت مال الہ قال - قول امام مالک نے فرمایا اللہ آسمان پر ہے علم او سکا ہر جگہ کوئی جگہ او کے علم سے خالی نہیں اس روایت سے حجت مالکیہ پر تمام ہے اور جمہور مالکیہ کا یہی قول ہے الا ما شاء اللہ۔

اقول - بہتقی نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ انہ قال ہو كما وصف نفسه ولا يقال كيف وكيف تويس اس صورت میں آپ ذات مطلق کو کیونکر علی التماز مقید فرماتے کیونکہ یہ قید جہت کی سر اسر کف سے حالانکہ استوار کے بارہ میں آپ فرما چکے ہیں کہ کیفیتہ مجهول فالسؤال عنہ بداعة اور امام شوکانی کہتے ہیں کہ آیات معیت میں علم کے ساتھ تاویل کرنا بدعت ہے اور یہ خلاف ہے اس طریقہ کے جس پر صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین

رضی اللہ عنہم سے یہ تفصیلی قول عقرب ذکر کیا جاوے گا۔ حالیکہ امام مالک سے
جو جمع تابعی ہیں یہ قول ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے آسمان پر اور علم
اوسکا ہر جگہ محیط ہوا امام شوکانی اوسکو تاویل بدعت نہ کہتے پس اس صورت میں
یہ روایت سند حمت فوق کی کیونکر مالکیہ رحمت ہو سکتی ہو

اور محققین مالکیہ سے قال ابن فورک ان اللہ تعالیٰ لیس بحسب ولا حقیقۃ
ولا محدود وقال الشوسنی فی شرح عقایدہ ولم یقل بالحقۃ من اهل السنۃ
وانما قال بها طایفۃ من المبتدعۃ وہم الخشویۃ والکرامیۃ وقال اللہ
المالکی فی حاشیۃ ام الابرار من قوله اویکون ہونی حجة للحرم بان یكون
عن یمین الحرم کالعرش مثلاً او شمالہ او فوقہ او تحتہ او امامہ او خلقہ
لان الخلول فی الجہات لا یعلم الا للحرم فلما ذکرنا الخلالۃ الخشویۃ علیہ تعالیٰ
ذکر الخلالۃ لوانہا و قال ذلک لا یستحل الخلول فی المہمکان لا علی الدوام
بان یكون فوق العرش او فی السماء انتہی کہا ابن فورک نے کہ بیشک اللہ تعالیٰ کو
نہیں جس اور نہ جہت اور نہ محدود ہوا اور کہا شوسنی نے شرع عقاید میں اپنے نہیں کہا
جہت کے ساتھ کسی بل سنتے نے سوائے اسکو نہیں کہ قابل ہوا سکا ایک وہ بدعتی اور وہ
خشویہ و کرامیہ ہیں اور سو قی مالکی نے حاشیہ میں ام البرہن کہ قوال اوسکا یہ کہ ہو وہ
جہت میں کسی جہرم کے اسطر حصر کہ ہو وید و طرطیر جہت آعرش کی یا بائیں طرف اس کے
یا اوپر یا نیچے اوسکی یا الیچہر اوسکی اس لئے کہ طول جہات میں نہیں سمجھا جا تا مگر اسطر
جہرم کی نہیں جبکہ ذکر کیا ہو حال ہونا جہرم کا اور اللہ تعالیٰ کے ذکر کیا حال ہونا لازم جہت
کا اور کہا اسطر حال ہوا طول کا نہیں نہ ہمیشہ اسطر جہت ہو عرش کے اوپر یا آسمان میں نہ ہوتا۔

قال۔ قول سیوم علام الموقعین میں ہے نصیر کی شافعی نے کہ یہ ہوا دوس لوٹھی نے کہا کہ میرا رب آسمان پر ہے اور تم رسول خدا ہوا دوسکو آنحضرتؐ مجمع ایمان ٹہرایا اور حکم آزاد کرنے کا فرمایا انتہی یہ روایت حجت ہے شافعیہ پر۔

اقول۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس حدیث جاریہ کے روایت کرنے سے یہ کیونکر ثابت ہو گیا کہ آپ کا عقیدہ یہی تھا کہ اللہ تعالیٰ ذات سے آسمان ہی پر ہے بلکہ اس لوٹھی نے بھی یہ نہیں کہا تھا کہ اللہ کی ذات بھت فوق آسمان ہی پر ہے اوس نے تو صرف فی السماء کہا تھا جس کے ساتھ کوئی لفظ حصر کا نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اوس لوٹھی کو آزاد فرمانا بوجہ اوس کے بنیاری الہ باطلہ کے تھا جو علی الارض تھے جسکی نصیر سابق گذر چکی پس اس صورت میں شافعی علیہ الرحمۃ کے صرف اس روایت حدیث سے جمہور شافعیہ پر ثبوت جہت کے نسبت کوئی حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے **لَوْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى الْعُقُولِ أَنْ تَمَثَّلَ اللَّهُ تَعَالَى وَعَلَى الْأَوْهَامِ أَنْ تَتَكَلَّمَ** فرمایا ہے یعنی اپنے عقولوں سے اللہ تعالیٰ کا مثل اور اپنے وہمون سے اوسکا حد کرنا حرام ہے انتہی۔ اور حد مستلزم جہت ہی۔ یہ بات خوب یاد رہے کہ اوس لوٹھی کے قول فی السماء کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مجمع ایمان ٹہرنا کسی قول سے آنحضرت کے ثابت نہیں ہے بلکہ آپ کے قول سے تو یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ اوس ذات مطلق سے قید جہت کی نفی جو عبارت ہے عموم معیت سے افضل ایمان ہے کما روی ابن مردویہ والبیہقی فی الشعب عن عبادة بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ مِنْ أَفْضَلِ الْإِيمَانِ الْمَرَأَةَ أَنْ يَعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَعَهُ حَيْثُ كَانَ ذَكَرُهُ** الحفظ

السیوطی فی تفسیرہ الدرامنتور یعنی بہ تحقیق کہ افضل ایمان آدمی کا بہتہ ہائے کبریا
اللہ عزوجل اوس کے ساتھ ہے جہاں کہیں ہو۔

قال لیکن بعض شافعیہ منکر ہیں بہت کے اور تہ میں فوق و نزل کے اور بعض نزل
کے پس لرح امام رازی۔

اقول بعض نہیں بلکہ کل شافعیہ محققین بہت مکانی کے شکار اور غرق و علو و منوی
کے مقرر ہیں چنانچہ شیعہ منہ از خرواری سقلہ بن شافعیہ سے امام بقیہ و غزالی و بیضاوی
طہمی و حلبی و سطلانی وغیرہ کے اقوال ابھی آئیں گے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ امام رازی
بہت فوق و نزل کے قابل ہیں محض غلط ہے کیونکہ امام صاحب البعین میں
فرماتے ہیں وَ تَرَى جَمْعَهُ ذَا الَّذِي كُنَّا مِنْ الْعُقَدِ مُتَّفِقِينَ عَلَى بَطْلَانِ هَذِهِ
الْمَذْهَبِ فَإِنَّ اثْبَاتَ الْجَهَةِ لِلَّهِ لَمْ يَقُلْ بِهِ إِلَّا الْخَبَالُ وَالْأَكْثَرُ أَمْتَةٌ
وَأَمَّا كُلُّ مَنْ سَقَا يَهُمْ فَهُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى اثْبَاتِ ذَاتِهِ فَذَلِكَ عَنْ الْاِخْتِصَاصِ
بِالْجَهَةِ وَالْجَهَةِ تَوَدُّ كَيْتَا هِيَ جَمُورُ دَانِيَانِ حَقَابِ عِلْمٍ شَكَلَانِ كَوْتَشْنِ زَيْنِ
کے لطلان پر کیونکہ ثابت کرنا جہت کا واسطے اللہ کے قابل نہیں ہوا اسکا مگر خالہ
و کراسیہ اور جو لوگ کہ سوائے اُنکے ہیں وہ سب متفق ہیں اور ثابت کرنے اس بات
کے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس پاک ہے خصوصیت سے مکان و جہت کے۔
یاد رہے کہ بیان خالہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو دراصل عقیدہ کراسیہ کا کہتے ہیں مگر
بطایر آپ کو خالہ مشہور کر کے بدنام کنندہ نگوئے چند ہوئے ہیں۔

اور محققین شافعیہ سے **قال** البهقي في كتاب الاعتقاد وهو يعال عن الجهه وقال
لما لم الغزالي في الاحياء انه ليس مختصا بجهة ولا مستقرا على المكان

وَقَالَ فِي الْمَعَارِجِ الْقُدُسِ إِنَّ جَمِيعَ مَا يَهْدِي بِهِ الْمَشَبَّهُةُ مِنْ اثْبَاتِ الْجِهَةِ وَالْوُجْهِ
وَالصُّورِ وَالْمَحْكَانِ فَلَا يُنْقَالُ عَلَيْهِ بَاطِلٌ وَقَالَ الْبُضَاوِيُّ فِي طَوَالِغِ
الْأَنْوَارِ وَلَا فِي جِهَةٍ وَحَايِزٍ وَقَالَ الطَّبِئِيُّ فِي حَاشِيَةِ الْمَشْكُوتَةِ وَهُوَ تَعَالَى مَنْزَهُ
عَنِ الْجِهَةِ وَالْمَكَانِ وَقَالَ الْعَلَامَةُ الْحَلَبِيُّ وَلَيْسَ جِهَةٌ وَمَكَانٌ وَقَالَ
الْقُسْطَلَانِيُّ فِي شَرْحِ الْبُخَارِيِّ ذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى مَنْزَهُ عَنِ الْمَكَانِ وَالْجِهَةِ
یعنی کہا یہ حق نے کتاب الاعتقاد میں اور وہ برتر ہے جہت سے اور کہا امام غزالی نے
احیاء میں تحقیق وہ ناموس نہیں ہے کسی جہت کے ساتھ اور نہ ٹھہرا ہوا ہے مکان پر اور
کہا معارج القدس میں تحقیق جو کچھ کہ مشبہہ نے از روئے ہندو کو اس کے کیا ہے
اثبات جہت و فوجیت اور صورت و مکان و انتقال کا وہ سب باطل ہے اور کہا
بُضَاوِی نے طَوَالِغِ الْأَنْوَارِ میں نہیں ہے جہت و مینزہ میں اور طیبی نے حاشیہ
مشکوٰۃ میں کہا اور وہ تعالیٰ منزہ ہے جہت و مکان سے اور کہا غلامہ حلبی نے
اور نہیں ہے جہت و مکان میں اور کہا قسطلانی نے شرح بخاری میں ذات اللہ
کی منزہ ہے مکان و جہت سے۔

قال۔ قول چارم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے فرمایا بڑا بامعجز شیخ ابوطاہر
مدنی نے اپنے باپ کے خط سے کہ شیخ ابوالحسن نے اپنی کتاب میں کہا میں مذہب امام
احمد پر ہوں مسئلہ صفات میں کہ اللہ تعالیٰ فوق العرش ہے انتہی اس قول سے
حجت جنابہ پر تمام ہے اور جمہور حنابلہ کلمہ حق عمیدہ ہے الا ما اشار اللہ وشد الحمد بکلیہ
گروہ میں جس قدر حنابلہ کو توفیق احقاق حق کی اس مسئلہ خاص میں ملی اور کونہ ملی۔
اقول۔ حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق عرش ہونیکو تو سب مانتے ہیں امام احمد خلیل کی

تخصیص بے ضرورت ہے کیونکہ حدیث صحیح سے ثابت ہو چکا ہے کہ **لَا تُخَالَفُوا اللَّهَ فَوْقَ ذَلِكَ** کے
 مان اگر گفتگو ہے تو ذات مطلق کا حصر عرش پر کرنے اور فوق سے جہت کے مراد لینے میں
 جس کا قائل نہ کوئی امام ہے نہ کوئی مقلد چنانچہ قال محمد بن محمد السعدی الحنبلی فی
 کتابہ فی مناقب الإمام احمد فی بیان اعتقادہ **كَانَ يَذْهَبُ إِلَى**
مَذْهَبِ السَّلَفِ مَعَ الْقَوْلِ بِالتَّنْزِيهِ بِهِ وَالْفِي التَّشْبِيهِ انتہی کہا محمد بن محمد
 حنبلی نے مناقب میں امام احمد کے بیان میں ان کے عقاید کے تھا اور کا مذہب سلف کا
 ساتھ قول تنزیہ اوس کے اور نفی تشبیہ کے انتہی اور کہا ہے سنو سی مالکی نے شرح عقاید
 میں اپنے تحقیق مطالبہ ہے حشو یہ نے ساتھ اس مذہب فاسد یعنی جہت کے بعض
 اہل سنت کو اکثر اوقات نسبت کی ہے اس بات کے طرف احمد بن حنبل کے
 رضی اللہ عنہ اس واسطے کہ یہ تعلق ہیں اس امام کے فروع میں پس ہم کیا اور ہوں
 جیسا کہ وہ تابع ہوئے ہیں اونس کے فروع میں تابع ہیں اونس کے عقاید میں بھی حالانکہ وہ
 علیحدہ ہیں اور اس سے اس بات میں کہ ہو عقیدہ امام کا مثل عقیدہ اونس کے اس واسطے
 کہ امامت اونی علم توحید میں اور طریق اہل سنت کے ہے چنانچہ اجماع ہوا ہے اور
 مناظرہ امام احمد کا اہل بدعت کے ساتھ اور امتحان کرنا اور کا ذات اللہ تعالیٰ میں
 مشہور ہے الخ چنانچہ خود امام احمد حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ **لَا يُوصَفُ اللَّهُ**
تَعَالَى إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسُهُ أَوْ وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ
وَسَلَّمَ لَا تَجَاوِزُ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ الخ یعنی امام احمد نے فرمایا کہ نہیں وصف
 کیا جاتا اللہ تعالیٰ مگر ساتھ اوس چیز کے کہ وصف کیا ہے اوس سے اپنا اور وصف
 کیا ہے جس چیز کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور نہیں بڑھتے ہیں ہم

ہم قرآن و حدیث پر ابرخ وقال ابن ابی الیعلی الفراء الحنبلی فی الطبقات نقلاً
عن والده رحمۃ اللہ وکما یقع فی الخواطر من حدیثاً أو تشبیہاً أو تکیف
فاللہ سبحانہ و تعالیٰ عن ذلک واللہ لیس کمثلہ شیئ ولا یجوز علیہ
ما یجوزنا علیہم من التغیر من حال الی حال استھیئ لہا ابن ابی الیعلی الفراء ^{تحت}
نے طبقات میں اپنے باب سے جو کچھ کہہ کرے دلوں میں حد و تشبیہ و کیفیت سے
ایس اللہ پاک ہے و برتر ہے اوس سے اور ہے اللہ نہیں ہے کوئی چیز مانند اوس کے
اور نہیں جانے ہے اور پر اوس کے وہ چیز جو جائز ہے اور پر اشیا کے تغیر سے ایک حال
کے دوسری حال پر انتہی۔

قال۔ قول خبیم امام ابن قتیبہ نے کتاب مختلف الحدیث میں لکھا ہے اگر یہ لوگ
رجوع کریں طرف اپنی فطرت کے اور طرف اوس کے جس پر ترکیب دیکھی ہے ذات اود کی
معرفت خالق سے تو البتہ جان لیوین کہ اللہ عزوجل و علی اعلیٰ ہے اور اوس کے طرف
باتھا اٹھائے جاتے ہیں ساتھ دعال کے اور سارے استین کیا عرب اور کیا عجم ہی کہتے ہیں
کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر ہے جب تک کہ چوڑ دیا جاوے اونکو اونکی فطرت پر انتہی۔

اقول۔ بیشک اگر انسان اپنی فطرت پر چوڑ دیا جاتا تو ضرور کسی نکسی ایک جہت کو
عقل و قیاس سے مقرر کر لیتا اور تقریر جہت میں بھی بالیکدیر نہایت اختلاف واقع
ہو جاتا جیسے کہ عقل و قیاس کی فطرت ہے چونکہ یہ فطرتی عقل اس اختلاف کے
اٹھانے اور اپنے خالق کی بے جہتی کو پانیکے لئے کافی نہ تھی لہذا ارسال رسول و انزال
کتاب کی حاجت ہوئی غالباً ایسی ہی فطرت کے مقابلہ میں جو اپنے خالق کو کسی جہت
خاص میں ٹھہرا لیتی ہے شارع نے طرز عمل کو مختلف جہات کے ساتھ متعلق کیا یعنی

ہوت حاجت کے آسمان کو قبلہ دعا بنایا تو بوقت عبادت کے خانہ کعبہ کو قبلہ صلوٰۃ کا ٹھہرایا
حالانکہ اس ذات مطلق کا نہ آسمان مکان ہے اور نہ کعبہ گھر۔

قال۔ قول ششم رسالہ بنیائے مین ہے بذیل اثبات جہت شیخ ابوالحسن اشعری در ابانہ
شرح و بیان این عقیدہ منودہ بدان قایل گشتہ است انتہی اشعریہ کو یہی حجت کافی ہے
اقول۔ قول چہارم مین ابھی بیان کیا گیا تھا کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنی کتاب
مین لکھا ہے کہ مین مذہب امام احمد پر ہوں مسئلہ صفات مین کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش
ہے اس مین تو کہ مین جہت کی قید نہیں لہذا اس جہت کے قایل ہونیکے نسبت اشعریہ
پر کوئی حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ قال الامام ابو الحسن الاشعری فی کتاب الاصول
الکبیر لا یحب ان یکون نفس الباری عز وجل جسمًا او جوہرًا او محلًا
او فی مکان مکان او غیر ذلک مما لا یجوز علیہ من صفاتنا المفادقۃ لکنا
کہا امام ابوالحسن اشعری نے کتاب اصول الکبیر مین نہیں واجب یہ کہ ہوا ذات باری
جسم جوہر و یا محدود و یا خاص مکان مین کہ نہ ہو دوسری جگہ یا سوائے اسکے جو جائز نہیں
اور پراسکے ہمارے صفات سے بسبب جدا ہونے اس کے ہم سے انتہی۔ پس اس
قول سے توفیق جہت کی نفی اور مطلقیت ذاتی ثابت ہوتی ہے جیسا کہ امام موصوف
نے اپنی کتاب ابانہ مین اول ذکر کیا استوار علی العرش کا اور پھر نزول الی السمار الدنیا
وغیرہ صفات اللہ کا اور پھر کہا وان اللہ یقرب من عباده کیف شاء کما
قال ولحقن اقرب الیہ من جبل انودید انتہی یعنی اللہ تعالیٰ قریب ہے اپنے
بندوں کے بطرح سے کہ وہ چاہا ہے جیسا کہ فرمایا ہے ہم بہت نزدیک ہیں بندہ سے
اوسکی ہر گ جان سے انتہی پس اس سے ثابت و متحقق ہو گیا کہ امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ

کا اپنی کتاب ابانہ میں باوجود ثبوت استواء و نزول ذاتی کے قرب ذاتی کا ذکر کرنا دلائل
کرتا ہے ثبوت عموم احاطت و معیت ذاتی پر جو یہ منافی ہے ثبوت جہت و قید ذات ^{مطلق}
الہی تعالیٰ شانہ کے۔

قال۔ قول مفتی غنیہ الطالبین میں ہے بجهة العلو وہ جہت علو میں ہے۔
اقول۔ ہم سابق لکھ چکے ہیں کہ غنیہ کا آپ کے تصنیف سے ہونا ثابت نہیں ہوتا چنانچہ
شیخ الہند عبدالحق دہلوی نے دیباچہ غنیہ میں فرمایا ہے کہ ہرگز ثابت نشدہ کہ غنیہ از تصانیف
آہنجاہ است اگرچہ انتساب آن بآنحضرت شہرت دارد و نظر بر آن کہ شاید در ان
حرفے از ان جناب بود ترجمہ کردہ ام النسخ اور نیز تنفیذ الکلام المنسوب الی غوث الانام
اور مرام الکلام میں لکھا ہے کہ ان الغنیۃ لیست من مؤلفاتہ و یدل علیہ
کثیرۃ الاحادیث الموضوعۃ فیہا فقط

قال۔ قول مشتم کتاب البہجتہ میں جان کو کہ عبادت تمہاری نہیں کہتی زمین میں بلکہ ^{مستحق}
آسمان پر کہا اللہ نے الیہ یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح پس رب ہمارا
جہت علو میں ہے انتہی شعرانی نے اسکی تاویل کی ہے لیکن ساتھ ایک طرح کے
اقرار کے یہ دونوں کتابیں شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں انہیں خالص
لفظ جہت موجود ہے گروہ صوفیہ و اولیا پر حجت اولیٰ تمام ہے کہ یہ سردار ہیں تمام
اولیا و صوفیہ کے۔

اقول۔ قول مفتی غنیہ میں جہت کا لفظ مذکور ہے حالانکہ اسکا حضرت کے تصنیف سے
ہونا ثابت نہیں تو پھر اسکا حوالہ ہی فضول ہے بلکہ غنیہ میں جہت کے لفظ کا وارد
ہونا ہی آپ کے تصنیف سے نہونے پر اور تائید ملتی ہے کیونکہ جسکا اصول توحید و جود ہی

تو وہ پہر جہت کے تنگ و تاریک گڑھے میں کیونکر جا کر گیا اور کتاب ہجرت ہمارے نظر سے نہیں گذری خیر یہ تو صحیح ہے کہ عبادت زمین میں نہیں کہتی بلکہ آسمان پر خدائی ہے کیونکہ وہ مثل صانع ہے اور صالحون کا ٹھکانا بھی فوق سمار ہے پس اس قدر بیان تو اللہ تعالیٰ کا جہت علوی میں رہنا ثابت نہیں ہو سکتا غالباً رتبہ ہمارا جہت علوی میں ہے یہاں جہت کا لفظ الحاقی ہو تو جہت کی وجہ سے زمین کیونکہ لفظ فوق کے ساتھ جہت کی تراش تو العادة طبعیہ خابستہ کے حکم میں ہو گئی ہے علی الخصوص جہت امام شعرانی نے بھی بیان ٹوکا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ضرور دال میں کچھ کالاستہ کیونکہ اگر وہ صوفیہ و اولیاء متفق ہیں اوس ذات مطلق و مقدس سے نفی قید و جہت و تخیر و تکا
 ہر کما قال الشيخ محی الدین العربی قدیس سرہ فی الفتوحات المصنوعۃ فی المقدمات
 مقدس عن الجہات ولا غطار وقال شیخ شہاب الدین الشہر و سرادی
 قدیس سرہ فی عقیدتہ فی توحیدہ تعالیٰ لا فی مکان اذ لو کان فی مکان
 تسلسل وقال الامام الزبائی الشیخ عقیف الدین الیافعی فی نشر الیاس
 تعالیٰ عن الجہات ولا غطار واحد و داخ و قال ابو عثمان المغربی رحمۃ اللہ
 لیس لذات اللہ تعالیٰ امام و لا خلف و لا فوق و لا تحت و لا یمنہ و لا یمینہ و لا یستقر بحال
 وقال الاوستاد الامام ابو القاسم القشیری فی الرسائل لا لہ تعالیٰ جہۃ
 و مکان وقال الامام الزبائی مجدد الالف الثانی الشیخ احمد السہروردی
 قدیس سرہ فی المکتوب السابع والستین من الجلد الثانی زمان و مکان
 و جہت را و حضرت او تعالیٰ کنجائش نیست این ہمہ مخلوقات او نہ و قال الاستاد
 الامام ابو القاسم القشیری سمعت و الشیخ اباعبد الرحمن محمد بن الحسین

السَّابِقُ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَقُولُ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مُوسَى السَّلَامِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ
 الشَّيْبَانِيَّ يَقُولُ جَلَّ الْوَاحِدُ الْمَعْرُوفُ قَبْلَ الْاَحَدِ وَدَايَ الْجِهَاتِ الْاَخْبَاهِ
 قشیری نے سنا میں شیخ ابو عبد الرحمن سے وہ کہتے ہیں سنا ہے میں نے کہتے ہوئے
 عبد اللہ موسیٰ سلمیٰ کو انہوں نے سنا ہے یوں کہتے ہوئے شبلی رحمۃ اللہ علیہ کہ پاک
 ہے واحد معروف قبول کرنے جہات سے الخ یہ حضرت شبلی رحمۃ اللہ علیہ سردار
 اولیاء کے مرشد و ن مین ہیں اور اخراج کیا ہے ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں محمد بن اسحاق
 سے اور اس نے نعمان بن سعد سے کہ فرمایا ہے علی کرم اللہ وجہہ نے جواب میں سوال
 یہود کے سُبْحَانَہُ وَتَعَالٰیہُ عَنْ تَکْثِیْفٍ مِّنْ ذَعْمِ اِنَّ اِلٰہَنَا مُحَمَّدٌ وَدَفَعْنَا
 جَهْلَ الْاَخْلَاقِ الْمَعْبُودِ وَمِنْ ذٰلِكَ اَنَّ الْاَمَّاکنَ بِہِ تُحِیْطُ لِمَسْئَلِ الْحَبِیْرِ
 وَالْعَلَّیْطُ بَلْ هُوَ الْحَیْطُ بِکُلِّ مَکَانَ الْخ۔ یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ
 ظاہر کرنے کیفیت سے اس شخص کے جو زعم کرتا ہے اس بات کا کہ ہمارا معبود محمد و دین
 جہت میں ہے پس وہ نہجاً ناخالق معبود کو اور جس نے ذکر کیا اس بات کا کہ مکان اسکو
 احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی اسکو حیرت و گڑبڑ بلکہ وہی محیط ہے سب مکانوں کو الخ
 پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا جو سردار ہیں سردار اولیاء کے اس ذات ^{مطلق}
 حق سبحانہ تعالیٰ سے نفی کرنا مکان و حدی یعنی تخیر و جہت کا حجت تمام ہے تمام کروہ اولیا
 و صوفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔

یہ خوب یاد رہے کہ مرتبہ ولایت کا عبارت ہے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ نسبت تقرب
 کے بالفعل تحقق سے نہ صرف علماً بلکہ شہوداً لیکن اس نسبت تقرب کا شہود منحصر ہے
 کشف سر توحید و جود پر پس اس صورت میں سردار اولیاء کے اپنے سر کو نکالنے

مولیٰ کو دوسرے سمجھتے ہیں اس سر ولایت و نسبت تقرب کی حقیقت کو نہ سمجھ سکا اور اس کے کہ
من ذاقہ۔

قال۔ قول نہم محمد بن رسول نے کتاب سیدنا السنۃ الرفیعہ میں لکھا ہے خدا جہاں اپنے
اپنے مخلوق سے اور فرشتے اور اسکے چڑھتے ہیں اور اسی کے پاس آتے ہیں اور اسی
نے مسیح علیہ السلام کو اپنے پاس بلالیا اور اسی کے پاس سکھنے کے لیے چڑھتے ہیں۔
اقول۔ اس قول سے دو امر متنبہ ہوئے ایک یہ کہ خدا جہاں ہے اپنے مخلوق سے
یہ امر منافی ہے اس قول کے جس سے ذات حق سبحانہ کا قیام و قرار علی العرش ثابت
کیا گیا تھا کیونکہ جب اوسکی ذات عرش سے جو مخلوق ہے جدا ہے تو پھر عرش پر اوسکا
ٹھہرنا باطل ہو گیا (یا دیکھئے کہ یہاں ہے خدا کے ایسے ظاہری معنی لے لیں جس کا ایک
عامی دیہاتی بھی سمجھ سکے)

دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے آسمان پر ہے کیونکہ فرشتے اور اسی کے طور پر چڑھتے
ہیں اور اسی نے حضرت مسیح کو اپنے پاس بلالیا اور اوسکے طور پر چڑھنے میں
تو پھر وہ قول باطل ہو گیا جو اللہ تعالیٰ کا ذات سے عرش پر ہونا ثابت کیا گیا تھا پس یہی
دلیل لانے سے فائدہ ہی کیا تھا جس سے اصل دعویٰ ہی باطل ہوا و الحمد للہ

قال۔ قول دہم امام نووی رحمۃ اللہ شرح مسلم میں ہے قُلْ كُنَّا نَدْعُوهُ قَبْلَ هَٰذَا
فَوْقَ مِنْ غَيْرِ خُتَايِدٍ وَلَا مَكِيفٍ مِنَ الْكُتُبِ الْبَاقِيَةِ وَالْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ
یہ سب متکلمین و فقہاء و محدثین جو قابل جہت فوق ہیں اہل سنت و جماعت سے ہیں
وہ یہاں سے معلوم ہوا کہ انکار جہت یا اجماع و اتفاق نہیں ہوا اور کیونکر ہوتا کہ ساری
مت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی واللہ اعلم۔

اقول۔ التنبیہ فی التشبیہ میں ہے کہ قال الامام النووی فی شرح مسلم فانه لثقل ما رآه عن التجسید والانتقال والتأخر فی جهة وعن سایر صفات المخلوقات یعنی کیا امام نووی نے شرح مسلم میں اللہ تعالیٰ پاک ہے جسم و انتقال و قبول مکان سے کسی جہت میں اور جمیع صفات مخلوقات سے انتہی۔

اب یہاں کیا کہیگا کہ امام نووی نے تو شرح مسلم میں صاف جہت کی نفی اور ذات پاک سے کر نیکی علاوہ صفات مخلوق سے بھی اسکی تنزیہ کی ہے جس سے بھی جہت کی نفی اور ذات مطلق سے ہو جاتی ہے کیونکہ جہت میں حد و تکلیف ہے اور وہ خاصہ و لازمہ جسم ہے بلکہ امام موصوف کا پہلے قول میں فوقیت سے حد و تکلیف کی نفی کرنا خود وہ منہی ہے جہت مکانی کی نفی پر یہ

بالفرض اگر یہ کہا جاتا کہ اس جہت کے قابل متکلمین اور فقہاء ہیں تو اس قیاس کی گنجائش ملتی کہ شاید کسی متکلم نے اپنے عقل و قیاس کے زور سے جہت کو کہیں سے کہیں نکالا ہے یا کوئی فقیہ اپنی فقاہت کے زور سے جہت کے استنباط میں خطا کی ہے مگر معلوم نہیں کہ محدثین کس بنیاد پر جہت کے قابل ہو گئے کیونکہ کسی ایک حدیث میں بھی جہت کا لفظ وارد نہیں ہوا ہے اور نہ از روئے لغت کے فوق کے ظاہری معنی صرف ایک جہت مکانی میں مفید ہے حالانکہ سان عرب پر لفظ فوق کا جہت و غیر جہت کے معنوں پر استعمال ہے جسکا بیان گذر چکا اور اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جملہ متکلمین و فقہاء محققین نے اس ذات مطلق سے فید و جہت مکانی کی کجی نفی کی ہے اور محدثین کے مذہب میں تو صفات الہی میں چون و چرا ہی نہیں ہے چنانچہ ہم منونہ دود و قول امام متکلمین اور سب برآورد فقہاء اور پیشوا سے محدثین کے درج ذیل کرتے ہیں امام المتکلمین حجتہ الاسلام محمد غزالی

احیاء میں فرماتے ہیں کہ خدا پاک ہے اختصا ص جہالت سے اور باب عقاید میں فرماتے ہیں کہ نہ ظریفین اور نہ بتین اوسکو گمیر سکتے ہیں نہ زمین و آسمان اور امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ علماء متکلمین نے اتفاق کیا جہت کے لطللان پر اور سربراہ دور فقہا امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ جس نے حصر کیا اللہ تعالیٰ کو جہت فوق یا تحت میں تو کافر ہو گیا اور بھی فرمایا ہے کہ جس نے توہم کیا واسطے حق کے مکان کا پس مشبہ ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کو اپنے و ہجوں کے حد یعنی جہت ثابت کرنا حرام ہے یہ اصل اقوال مفصلاً گذر چکے ہیں اور پیشواسے محدثین امام نس بن مالک سے پہنچتی ہے روایت کی ہے اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ اپنا وصف آپ فرمایا اور نہیں کہا جاتا کہ ایسا ہے یاویا اور نیز امام مالک استوار سے پوچھے گئے تو کیفیتہ مجہول والسؤال عنہ بدعتہ فرمایا ہے بلکہ اصحاب سلف و خلف سے جن ائمہ دین و محققین و مجتہدین و محدثین نے ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ سے الفاظ جہت و حد و مکان کے ساتھ بالتصریح نفی فرمائی ہے اور جن کے اقوال باوجود عدم موجودگی کتب کے اسوقت جب قدر بہم پہنچے ہیں اونسکے اسمائے گرامی و ثیقہ درج ذیل کئے جاتے ہیں جنکے منجملہ چالیس اقوال تک اس رسالہ میں اس غرض سے لائے گئے ہیں تاکہ ثابت و متحقق ہو جاوے کہ اہل سنت و الجماعت کا نفی جہت پر اجل و اتفاق ہو گیا ہے۔ کیونکہ نہ ہوگا کفار سے امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی واللہ الحمد۔ صحابہ رضی اللہ عنہم سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ۔ اصحاب سلف صالحین تابعی

عم چونکہ ہمارے پاس اسوقت ایسی کوئی کتاب موجود نہیں تھی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ان حضرات سے کون تابعی ہے اور کون تبع تابعی مگر اتنا تو معلوم ہے کہ انکا شمار اصحاب سلف میں ہے۔

فتیح تابعی سے ذی النون مصری و سہل بن عبد اللہ تستری و امام جعفر صادق و سفیان ثوری
 و شعبہ و حماد بن زید و حماد بن سلمہ و شریک بنی اللہ عنہم اور اصحاب حدیث سے شافعی
 و ابو داؤد و ابو عوانہ و بیہقی رحمۃ اللہ علیہم۔ اور طحاوی رحمۃ اللہ علیہ ہی صاحب الترویج
 و الدرایۃ ہیں۔ ائمہ فقہاء سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ائمہ عقاید سے امام ابو الحسن
 اشعری اور ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہما اور مفسرین معتبرین سے حافظ ابن کثیر
 اور ثعلبی رحمۃ اللہ علیہما۔ اور اصحاب حنفیہ سے ابو یوسف۔ محمد بن حسن شیبانی و
 ابن ہمام و نسفی۔ و سراج الدین اوشنی و علامہ محمد بن ابراہیم الولی القرشی و طاسر
 بن السلام الخوارزمی۔ و فاضل محمد البرکوی و شیخ عبدالسلام و ملا علی قاری و سیفی الدین
 بخاری۔ و شیخ عبد الحق محدث دہلوی۔ اور مولانا بکرا العلوم عبدالعلی و شاہ ولی اللہ
 محدث دہلوی۔ و مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی و قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہم
 اور اصحاب شافعیہ سے امام الحرمین ابی المعالی عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف الجوبینی
 و قرطبی و امام محبت الاسلام غزالی و امام الرازی و مفتی الانام عزالدین بن عبدالسلام
 و تاج الدین سبکی۔ و حافظ جلال الدین سیوطی۔ و بیضاوی۔ و طبری۔ و ابوجیان۔ و امام نووی
 و علامۃ اہلبی و حافظ ولی الدین عراقی و محقق تفتازانی و قاضی عضد الدین و عسقلانی
 و حافظ صلاح الدین خلیل بن کیکلانی۔ و شیخ الاسلام شیخ ذکریا رحمۃ اللہ علیہم اور اصحاب
 مالکیہ سے ابن قریب و سنوئی و قاضی ابوبکر بن العزلی و محمد ابراہیم الملالی التلمسانی و
 دسوقی و ابراہیم اللقانی و شیخ احمد الدردیر رحمۃ اللہ علیہم۔ اور اصحاب خالبہ سے ابن ابی
 یعلی الفراء و شیخ محمد السفارینی۔ و شیخ عبدالباقی رحمۃ اللہ علیہم اور اصحاب صوفیہ سے
 شبلی و جنید بغدادی و شیخ عبدالقادر جیلانی و شیخ شہاب الدین سہروردی و حسین بن منصور

۱۲۱
 و شیخ محمد الدین بن العزلی و عبد الکریم حبلی و شیخ ابوالحسن شافعی و امام ابوالقاسم القشیری و شیخ
 ابوطاہر القزوی و امام شعرانی و ابوبکر محمد اسحاق و امام ربانی شیخ عقیقت الدین یافعی و ابوال
 سفرائی و امام ربانی محمد دالفت ثانی و ملا جامی سید نعمان بغدادی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔
 اس قول و ہم کے ضمن میں انکار جہت پر اجماع نہ ہو سکی جو یہ وجہ لکھی ہے کہ ساری امت
 کلمہ الہی پر جمیع نہیں ہو سکتی جس سے اس بات کا اظہار کرنا چاہا ہے کہ منکر جہت کا گمراہ ہے
 حالانکہ امام مالک سے استوار کی کیفیت پوچھی گئی تھی تو نہ صرف اس سوال کو بدعت کہا
 بلکہ اس سائل سے کہا کہ میں ڈرتا ہوں کہ کہیں تو گمراہ نہ ہو جاؤ گے کلشکے اگر یہ لوگ
 اس وقت ہوتے جو لفظ فوق سے جہت کو نکالا ہے تو خدا جانے کہ امام مالک سے انکار
 شان میں کیا فرمانے اور کس سلوک سے پیش آتے۔

قال۔ قول یازد ہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب نزول الرب الی السماء الذی
 میں جہت فوق کو بدلائل صحیح ثابت کیا ہے جلال الدین دوانی نے کہا ابن تیمیہ اور
 ان کے اصحاب کو میل غظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے الی قولہ باوجود علوم مرتبہ
 ان کے کے علوم نقلیہ و عقلیہ میں انتہی۔

اقول امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ احیاء العلوم میں فرماتے ہیں کہ اذہ مستوی علی
 علی الوجه الذی قالہ وباللغة الذی اراد استواء منزہا عن الماسة ولا استقرار
 والتمکن والحلول والاشغال پس اس نفی انتقال سے حق سبحانہ تعالیٰ کا ایسا نزول جو
 نقل و حرکت زمانی و مکانی کے مستلزم ہو باطل ہو گیا جسکو ہم نے اس کے سابق بدلائل
 ثابت کر دیا ہے اور جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ انقان میں فرماتے ہیں کہ ایمان
 اس کے صفات پر لا دین۔ اور اسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کرین اور اسکی تفسیر کرین

ابراہیم جلال الدین دوانی کے اس کہنے سے کہ ابن تیمیہ اور ان کے اصحاب کو میل عظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے یہ کہاں سے ثابت ہو گیا کہ جلال الدین دوانی کا بھی یہی عقیدہ تھا بلکہ (ان کے اصحاب) یعنی ابن تیمیہ کے ساتھ اور ج کے مقلدین کو خاص کر نادالالت کرتا ہے کہ اس عقیدہ خاص میں ابن تیمیہ کے ساتھ چند اور معتقدین بھی ہیں اور نیز میل عظیم کے کہنے سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ سبارہ میں غلو کو گئی میں واللہ اعلم بالصواب۔

قال۔ قول دوزوم حافظ ابن القیم رحمہ نے حاوی الارواح میں کہا وقد جھفنا منہ فی مسئلۃ علو الارباع خلقہ واستواء علی عرشہ سفر امتوا یعنی اس مقدمہ میں ایک کتاب متوسط لکھی ہے۔

اقول۔ کتاب لکھی تو کیا موافق سبحانہ تعالیٰ کو تو بے شک اس نے مخلوق پر علو ذاتی حاصل ہے اور اس کا استواء علی العرش بھی صحیح ہے یہ امر تو قرآن سے خود ثابت ہے البتہ معین نزع میں اس کی ایسی معنی کا لینا ہے جس میں کم و کیف ہو یہ تو بیان بالا سے ثابت ہی نہیں ہوتا۔

قال۔ قول سیزوم ابوالولید رشید نے کہا جہت کو ہمیشہ شریعت والے ثابت کرتے آئے ہیں یہاں تک کہ معتزلہ نے اس کی نفی کی اور متاخرین اشاعرہ نے مانند ابوالعلا وغیرہ کے اس کی پیروی کی یہاں تک کہ کہا سب شریعتیں مبنی ہیں اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر ہے اور وہیں سے فرشتے اترتے ہیں وحی لیکر طرف پیغمبروں اور وہیں سے کتابیں نازل ہوئیں اور اسیطرف حضرت شب معراج میں گئے اور سارے علمائے متفق ہیں کہ اللہ و فرشتے آسمان پر ہیں جس طرح سب شریعتیں

اوس پر متفق ہیں پہر تقریر عقلی سے بھی اسکو ثابت کیا اور اس شبے کو جسے سب سے
 جہیمیہ نے نفی کی تھی جہت کی باطل ٹھہرایا پہر کہا کہ ثابت کرنا جہت کا واجبیت شرع
 و عقل دونوں سے اور باطل کرنا اوسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتوں کا انتہی ملخصاً۔
اقول۔ علم کا دعویٰ۔ اور پہر یہ بے دلیل دعویٰ کہ ثابت کرنا جہت کا واجبیت
 شرع اور عقل دونوں سے اور باطل کرنا اوسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتوں کا انتہی
 قابل افسوس و لایق حیرت امر ہے کیونکہ شریعت کے دلیلیں چارہن اولاً قرانی
 کسی ایک آیت میں خدا تعالیٰ کے لئے جہت ثابت نہیں ہے ثانیاً کسی حدیث میں
 بھی حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت کا لفظ وارد نہیں ہوا ہے بلکہ یہ ایک منکر
 لفظ ہے کیونکہ شارع نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت اسکا استعمال ہی نہیں فرمایا،
 ثالثاً نہ اجماع امت ہوا ہے نہ مانہ صحابہ کو دیکھئے کبھی کسی نے فوق کی تاویل جہت کے
 ساتھ نہیں کی پہر تابعین و تبع تابعین نے بھی کبھی حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں
 جہت کو ثابت نہ کیا اور بعد اوسکے بھی ہر زمانہ کے ائمہ دین و علماء محققین نے اسکا
 انکار اور تردید فرماتے رہے ہیں جبکہ حال مشتے نمونہ از خردار سے اس مختصر رسالہ
 کے ملاحظہ سے دل نشین ناظرین ہو جاوے گا اب رہی چوتھی دلیل قیاس کی اگرچہ یہ
 منصب عالی ہر مقلد و غیر مقلد کو حاصل نہیں ہے خیر اگر کوئی کچھ مانتا ہو سکتا ہے
 تو چاہئے کہ وہ قیاس خلاف قرآن و حدیث و اجماع کے نہ ہو۔ جبکہ ان تینوں دلیلوں
 سے جہت کے وجود کا ثبوت تو کیا بلکہ قرآن و حدیث سے اطلاقیت و نزاہت و عموم
 معیت ذاتی کے ثبوت سے قید جہت و مکان کی کلی باطل ٹھہرتی ہے جبکہ اجماع امت
 بھی ہو گیا ہے تو پہر یہ چارہ قیاس اس غنا صفت جہت و مکان کو کہاں سے

دھونڈ لاویگا۔ اگر کہیں سے کچھ پہنچ کہلنچ کر نکالا بھی تو خلافت نص کے وہ کس کلام میں آسکا
 چونکہ قیاس کی بنیاد عقل سلیم پر ہے جبکہ دلائل عقلی سے بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی
 ذات مطلق کے نسبت قید و جهت مکانی کا باطل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو پھر قیاس کا
 موقع باقی ہی نہیں رہا مان ابو الولید رشید کا منشا قیاس صرف اس قدر ہے
 چونکہ فرشتے آسمان سے وحی لیکر طرف پیغمبروں کے اترتے ہیں اور آسمان سے گناہ
 نازل ہوئیں اور آسمان کے طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ والہ وسلم شب معراج میں
 گئے تھے لہذا ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان پر ہے (مگر افسوس کہ یہ تمام قیاس
 انکا نص استوی علی العرش کے مخالف واقع ہو رہا ہے) چونکہ آسمان زمین کے اوپر
 بجہت فوق ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کا بھی بجہت فوق ہونا ضرور ہوا فقط اگر یہ ہمنے
 سابق متعدد مقامات پر اس بے بنیاد قیاسی عمارت کو عقل و نقل کے پر زور دلائل سے
 بجلی منہدم کر ڈالا ہے تاہم اگر کوئی دوسرے قیاسی صاحب نے اس قیاس کے
 مقابلہ میں اپنا قیاس یون مجاہدین چونکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام سے حق سبحانہ تعالیٰ
 نے علی الارض کلام کیا اور خانہ کعبہ کو بیت اللہ کہا اور اے کھڑا اسود یمین اللہ فی
 ارضہ یصالح فیہا عبادہ (الترمذی) یعنی حجر اسود زمین پر خدا کا سید ہوتا ہے
 جس سے اپنے بندگوں سے مصافحہ کرتا ہے ایضاً ان قلوب بنی آدم کے گھاہا بن
 اصبعین من اصابع الرحمن کے قلب واحد یصرفہ کیف یشاء (مسلم عن
 عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما) بیشک قلوب بنی آدم کے سب رحمن کے دو انگلیوں کے
 درمیان ہیں مثل ایک قلب کے پیرتا ہے اور کو جو طرح چاہتا ہے ایضاً انا مع عبد
 اذا ذکر فی (بخاری عن ابی ہریرہ) یعنی میں بوقت میرے ذکر کے میرے ہنر کے

ساتھ ہوں ایضاً فَإِنَّ رَبَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقُبُلَةِ - بخاری عن حدیث ابن عباس
 بیشک رب اوسکا درمیان اوسکے اور قبلہ کے ہے ایضاً اقرب ذاکرین القبلۃ
 مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ (مسلم عن ابی ہریرہ) یعنی قریب تر ہونا بندہ کا اپنے
 رب سے اوسوقت میں کہ جب وہ سجدہ میں ہے اور نیز قولہ تعالیٰ مَا أَذْکُونُ هُنَّ
 فَوْنِ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَافِعُهُمْ وَالْأَحْسَنُ إِلَّا هُوَ مَسَاوِسُهُمْ وَلَا تَكْفُرُ فِي
 ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ معهم اینما کافراۓ یعنی ہمیں ہوتی مسلمات
 تین میں مگر وہ چوتھا ہے اونکا اور نہیں بلچ مگر وہ چٹا ہے اونکا اور نہیں مگر اوس
 اور نہ زیادہ مگر وہ ساتھ ہے اوسکے جہاں کہیں کہہ دیں۔

نشا قیاس یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام زمین پر خدا سے بائیں کہیں اور خانہ کعبہ کو
 بیت اللہ کہا اور حجر اسود کے مصافحہ کو اپنا مصافحہ کیا اور بنی آدم کے قلم ربیع کو
 اپنے دو انگلیوں کے درمیان رہنا بیان کیا اور نبیہ ذاکر کے ساتھ اپنا ہونا بیا
 فرمایا اور زمین پر یہ کرنے سے اپنی قرابت کا حاصل ہونا بیان کیا اور بہترین کے
 ساتھ اپنا جو تھا ہونا اور ہر چار کے ساتھ اپنا یا پانچواں رہنا بلکہ ہر ایک کے
 ساتھ اپنا بالذات ہونا بیان فرمایا چونکہ یہ سب زمینی واقعات غنیوں کے
 ساتھ کے ہیں اور زمین تحت آسمان کے واقع ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی ذات
 مطلق کا علی الارض ہونا بھی ثابت ہوا تو حیثیت فوق کی قید باطل ہو گئی۔ اب
 فرما لی بمقابلہ پہلے قیاس کے اس دوسرے قیاس میں تو کچھ کسر باقی نہیں رہی
 اگرچہ ثبوت جہت کے نسبت ابوالولید رشید کی تقریر عقلی بیان مذکور نہیں ہے
 مگر ہم اوسکی نفی کے نسبت امام حجت الاسلام کی اوس تقریر عقلی کے ترجمہ کو بیان

نقل کرتے ہیں جسکو امام صاحب نے احیاء العلوم میں تحریر فرمایا ہے: اللہ تعالیٰ کسی طرف
 میں خواہ سکڑ نہیں رہتا وجہ یہ ہے کہ طرفین جیسے ہیں اور پیچھے دھبے۔ بائیں۔
 آگے۔ پیچھے۔ اور یہ سب انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں انسان کا وجود
 ایسا بنایا گیا ہے کہ پاؤں تو زمین پر ٹکیں اور سر اون کے مقابل دوسری طرف
 رہے پاؤں کے طرف کا نام نیچے رکھا اور سر کے طرف کا اوپر اور پھر انسان کے دونوں
 طرف دو ہاتھ پیدا کئے گئے ہیں ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور ایک کم زور
 قوی کا نام دائیں رکھا اور کمزور کا بائیں زیادہ قوی ہاتھ کے طرف کو دے بنے کہا اور کمزور
 کمزور کے طرف کو بائیں پھر انسان ایک طرف کو دیکھتا ہے اور اوپر کو چلتا ہے۔
 اور سکا نام آگے رکھا اور اس کے مقابل پیٹھ کی طرف کا پیچھے اس سے ظاہر ہے
 کہ یہ چہ طرفین انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اگر اس وضع پر نہ پیدا ہوتا
 بلکہ کینہ کے طرح گول ہوتا تو یہ جہتیں بھی نہ ہوتیں پس اللہ تعالیٰ نہ تو ازل میں کسی طرف
 خاص تھا۔ کیونکہ جہتیں حادث ہیں جو انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اور
 اللہ تعالیٰ کے نہ پاؤں ہیں اور نہ سر کہ اسکا نیچے اور اوپر ہو۔ نہ دائیں نہ بائیں
 نہ آگے نہ پیچھا اور نہ اب کسی جہت میں خاص ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی پیدائش
 کے وقت کسی جہت سے خاص نہ تھا انتہی۔
 اور یہ دلیل بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی جہت سے خاص ہو تو دو صورتوں سے
 خالی نہیں ہو سکتا یا تو جوہر کے طرح اپنے جہت سے مخصوص ہو گا یا عرض کے مانند جوہر
 ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہے اور نہ عرض پس وہ کسی جہت
 میں خاص نہیں ہے۔

اور یہ دلیل بھی اگر خدا تعالیٰ عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم کے محاذی ہوگا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہوتا ہے وہ یا تو دوسرے کے برابر ہوتا ہے یا اس سے چوڑا یا بڑا اور یہ تینوں امر ایسے ہیں کہ ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے۔ مقدار ہے حالانکہ اوسکی ذات اس سے پاک ہے اب رہا

قال۔ علاوہ اس کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین امت کا ہے نہ ماؤنما کا بڑے نامور مجتہدوں میں چار امام ہیں کہ اکثر امت انہیں کی مقلد ہے سوائے انہیں سے کسی نے اس مسئلہ میں قیاس نہیں کیا اور کیونکر کرتے کہ قیاس اس جگہ کرتے ہیں جہاں نکتہ فیض قرآنی ہو اور نہ دلیل حدیث اور نہ حجت اجماع اور یہاں یہ سب کچھ موجود ہے مان مخالفین کے اس کے خلاف پر قیاس کیا ہے تشابہ سے محکم کو رد کرنا چاہا ہے سو وہ قیاس بسبب قیاس کتاب و سنت و اجماع سلف کے مردود ہے۔

اقول۔ الحق جس امر کے تصریح میں فیض وارد ہو چکی ہو یا اوس پر اجماع ہو چکا ہے تو پہلو اسکے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن خاص اس استواء صفات میں جہاں استواء کی کوئی ٹھہرنے یا بیٹھنے کی لیکٹی ہے اور فوق سے جہت مکانی نکالا گیا ہے یہ بالکل قیاس پر مبنی ہے جو خلاف فیض و اجماع ہے کیونکہ استواء و فوق کا وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالا نہ کسی فیض قرآنی سے ثابت ہے اور نہ دلیل حدیث سے اور نہ اس پر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم شرح و بسط تمام اوپر ثابت کر آئے ہیں اور نہ شائد اس قیاس کا بھی ہنر تبادلیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش و سما پر فوق ہے اور عرش و سما پر رے فوقیت مکانی پر کیا تو اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ہمارے اوپر فوق ہوئی بھیت مکانی۔ پس یاد رہے کہ اس قیاس میں ادن ہر سہ دلائل شرعی سے قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ استواء و فوق کے

ان معنوں کے نسبت کوئی نص قرآنی ہے اور نہ دلیل حدیث نبوی اور نہ محبت اجماع ہے پس اس صورت میں ظاہر ہے کہ بنیاد اس قیاس کی باطل ہے اور اس قیاس کے بطلان کی یہ بنیاد ہے۔

اولاً نصوص قرآنیہ سے تو یہ آیات ہیں لَیْسَ کَیْثُہُ شَیْءٌ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَہُ کُفْرًا اَحَدٌ۔ لَا تَاْخُذُہُ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ وَہُوَ یَطِیعُہُ وَلَا یُطِعیہُ وَلَا یَکْمُلُوْا لِلّٰہِ اَنْذَا دَا۔ سُبْحَانَہُ وَتَعَالٰی عَمَّا یَصِفُوْنَ کیونکہ ان تمام نصوص محکمہ سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ جمیع لوازم جسمی سے پاک اور مخلوقی صفات سے منزہ ہے اور اپنی ذات و صفات میں شریک نہیں رکھتا ہے ثانیاً دلائل احادیث نبوی کے یہ ہیں کہ لَا اُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْکَ اَنْتَ کَمَا اُکْثِیْتُ عَلَیْکَ نَفْسِکَ (مسلم) کیونکہ لا احصى سے آئے اس ذات مطلق کو قید معرفت سے بھی مطلق فرمایا اور نیز فرمایا کہ مَن شَبَّہَ اللّٰہَ بِشَیْءٍ اَوْ ظَنَّ اَنَّ اللّٰہَ شَبَّہَ شَیْءٍ فَهُوَ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ (ابو نعیم عن ابن عباس ۴) یہاں تو صرف کسی شی کے ساتھ اس ذات مطلق کی مشابہت کے ظن ہی کو شرک فرمایا کیونکہ کسی صفت مخلوق کی مشابہت بھی قید ہے لہذا یہ شبہ منافی تنزیہ حقیقی کے ہے فلہذا قَالَ عَلَیْہِ کَرَّمَ اللّٰہُ وَجْہُہُ سُبْحَانَہُ وَتَعَالٰی عَنْ تَلْکَیْنِ مَن زَعَمَ اَنَّ اِلَہًا کَمِثْلُہٗ فَقَدْ جَہَلَ الْخَالِقَ الْمَعْبُودَ وَمَنْ ذَکَرَانِ الْاَمَّا کَانَ بِہِ تَحِیُّطٌ لِّمَنَہُ الْحَیْرَتُ وَالتَّحِیُّطُ بَلْ هُوَ اَلْحِیْطُ بِکُلِّ مَکَانَ (رواہ ابو نعیم فی حلیۃ الاولیاء عن محمد بن اسحاق) پس اس دلیل دوم حدیث سے بھی ثابت و متحقق ہو گیا کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی جسم و لوازم جسمی سے جو قید و تجزیر و مکان و جہت و غیرہ ہیں منزہ و مقدس

ثالثاً حجت اجماع بڑے نامور مجتہدوں سے چار امام ہیں کہ اکثر امت انہیں کی
مقلد ہے۔ **پہلے** امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صِفَاتُہٗ بِکَلَامِہٖ
یعنی اسکی صفت مثل صفات مخلوق کے کم و کیف نہیں کہتی اور پھر فرمایا ہے
مَنْ كَوَّنَ لِحَقِّ مَكَانٍ اَنَّهُ مُشَبَّہٌ كَيْونَكَ مَكَانٍ لَّازِمٌ جِسْمٌ ہے اور پھر کہا کہ **اللہ**
تَعَالٰی فِی اِلْجَہِ الْفَوْقِیَّةِ اَوِ الْتَحِیَّةِ فَقَدْ كَفَرَ كَيْونَكَ قید جہت لازمہ جہی ہے
اور **دوسرے** امام مالک رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ ہُوَ كَمَا وَصَفَ نَفْسُہٗ
وَلَا يُقَالُ كَيْفَ وَكَيْفَ كَيْونَكَ کم و کیف لوازم جہی ہے لہذا خالق اجسام کا صفت
جسم سے منزہ و مقدس ہے۔ **تیسرے** امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جب استوار
سے پوچھے گئے تو فقال اَمَنْتُ بِہٖ بِلَا تَشْبِیْہٍ وَصَدَقْتُ بِلَا تَمْتِلِ پس
حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوار کی مبنی بن تجنیز و تمکن وغیرہ امور تشبیہی و تمثلی سے
بجنا ضرور ہے اور جب صفات تشابہ سے پوچھے گئے تو فقال حَرَامٌ عَلَی الْعُقُولِ
اَنْ تَمْتَلَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَ عَلَی الْاَوْہَامِ اَنْ تَحْتَاکَ كَيْونَكَ ذات حق کی مطلق ہے
لہذا وہ علی العرش یا فی السماں محدود نہیں ہو سکتی لہذا فوق سے جہت مکانی مراد
لینا حرام ہے کیونکہ جہت مستلزم حد ہے اور یہ خاصہ جسم سے ہے۔ **چوتھے** امام
احمد حنبلی رحمۃ اللہ علیہ بھی صفات بے کیف کے قائل تھے فَلَہٰذَا اَقَالَ لَا
یُوصَفُ اللّٰہُ تَعَالٰی اِلَّا بِمَا وَصَفَ بِہٖ نَفْسُہٗ وَ وَصَفَ بِہٖ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ
عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم اَلَا بِسِ اس صورت میں استوار سے قیام و استقرار و تمکن
کی معنی ادر فوق سے جہت مکانی مراد لینا ناجائز ہوا۔ پس ہی مذہب ہے ایسے
حنفیہ و مالکیہ و شافعیہ و حنبلیہ کا جسکے اقوال سابقین گذر چکے۔ لاکھائی نے محمد بن حنفیہ

رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ قَالَ اتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ كُلهُمْ مِنَ الْمَشْرِقِ
وَالْمَغْرِبِ عَلَى الْإِيمَانِ بِالْإِصْفَاتِ مِنْ غَيْرِ تَشْبِيهِ وَلَا تَقْسِيرٍ لِأَنَّهَا ثَابِتٌ
ہوا کہ سواد اعظم است محمدیہ کا اسباب پر متفق ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذات
مطلق قید جہت و تمیز و مکان وغیرہ لوازمات جسمی و مشابہت مخلوقی سے مقدس و منفرد
جبکہ یہ تینوں دلیلین متحقق ہو گئیں تو پھر قیاس کی ضرورت ہی نہ تھی مگر چونکہ اسکے
خلاف بعض کا قیاس اس امر کا مقتضی ہوا ہے کہ ذات خداوند عالم کی فوق عالم ہو
یعنی خالق اور برہم اور مخلوق اور اس کے نیچے مگر افسوس ہے کہ اس قیاس میں خالق
کا امتیاز مخلوق سے جہت مکانی کے ساتھ کیا گیا ہے اور تعجب ہے کہ قاسم کو
اپنے قہارت کا اثر ڈالنے کے لئے بندوں کے اوپر بھیبت فوق ہونا ضروری
سمجھا گیا ہے وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ۔

پس کیوں نہیں سمجھتے کہ عقل سلیم تو اس بات کی مقتضی ہے کہ خالق و مخلوق میں ایک
ایسی نسبت وجودی کا ارتباط ضروری ہو اگر تاہم جب اپنی وجود میں ہر آن محتاج و اتجود
کا رہے اور اس نسبت وجودی میں جو تعبیر کیجاتی ہے معیت ذاتی سے بھی کسی طرح
بعد و فصل متصور نہ ہو سکے غرض اس کی فوقیت نہ مثل دو جسموں کے جو جسکے درمیان
بعد و فصل ہے اور نہ اس کے قربت مانند دو جسموں کے جو جنہیں ماس و وصل ہے
بلکہ اس خالق اکبر کا فوق و قرب ایسا بے کیف ہونا ضروری ہے جو مخلوقی صفت
کے مشابہ نہ ہو کیونکہ کم و کیف بھی خود مخلوق ہے لہذا خالق کم و کیف کے وصف
میں کم و کیف کا دخل خلاف قیاس ہے پس جو قیاس کہ مخالف کتاب و سنت ہی
وہ مردود ہے

قال۔ حافظ ابن القيم فرمایا کہ جو کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات
 وصفات سے اس طرح پر خبر دی جس کا ظاہر باطل ہے اور شبیہ و تمثیل ہے اور چوڑویا
 ہے خدا نے اُن حقیقتوں کو جو معصور ہیں اُس کے کلام سے اور رمزیں بولیں بندوں
 سے دور و دراز اور اشارے کئے مثل چیتان و پہلی کے اور صراحت کی شبیہ
 و تمثیل اور امور باطلہ کی جو نہیں جائز ہیں خدا پر اور نہ لایق ہیں اُس کو اور نہ پر خلوق
 سے یہ بات چاہئے کہ وہ اٹھاوین اپنے ذہنوں اور قوتوں اور فکروں کو خراب
 کرنے میں اُس کے کلام کے اُس کے مواضع سے اور تاویل کرنے میں خلاف اُس کے
 تاویل کے اور خلاف اُس کے جو سمجھا جاتا ہے اُس کے ظاہر سے اور طلب
 کریں اُس کے لئے طرح طرح کے احتمال ناخوش شرعاً و عقلاً اور ایسے تاویلین
 جو مشابہ ترین ساتھ چیتان و مہما کے اور حوالہ کیا خدا نے انکو پہچان میں اپنے
 اسما و صفات کے اُن کی عقلوں پر نہ اپنی کتاب پر بلکہ چاہا اور ایسے اس بات کو
 کہ تحمل نہ کریں وہ اُس کے کلام کو اور نہ جو سمجھا جاتا ہے اُس کے خطاب اور لغت
 سے باوجود کہ خدا قادر تھا اس بات پر کہ کہو لکھ دے اُس حق کو جسکی صراحت
 کرنا چاہیے اور آرام دے اُن کو اور ان الفاظ سے جس سے وہ اعتقاد باطل میں
 پڑے ہیں سو یہ کام خدا نے نکلیا بلکہ اُن کے ساتھ اور ہی رستہ خلاف
 رستے ہدایت کے چلا تو یہ شخص بدگمان ہے ساتھ خدا کے اگر کہیں کہ نہیں
 قادر ہے خدا تعبیر کرنے پر اُن لفظوں صریح کے جس سے اس شخص نے اور اُس کے
 اسلاف نے تعبیر کی ہے تو اوسمیں خدا کو حاجز گمان کرتا ہے اگر کہیں کہ خدا قادر
 تو لیکن اوس نے کہو لکھ بیان نکلیا اور بیان صریح سے عدول فرمایا طرف ایسے الفاظ

کے جو وہم میں ڈالین بلکہ باطل محال میں پینا دین اور اعتقاد فاسد میں گرفتار کرین تو بیشک اس شخص نے بدگمانی کی ساتھ حکمت و رحمت خدا کے اور گمان کیا اس بات کا کہ اس نے اور اس کے سلف نے تو تعبیر کی حق سے اور بیان کیا حق کو صاف صاف اور نہ بیان کیا اور خدا و رسول نے اور ہدایت و حق ان کے کلام میں ہے نہ خدا و رسول کے کلام میں بلکہ ظاہر کلام خدا و رسول سے تشبیہ و تمثیل حاصل ہوتی ہے اور ظاہر کلام اہل تہور و تحیر سے ہدایت و حق حاصل ہوتا ہے کہ یہ بات بدگمانی کی ہے ساتھ خدا کے اور یہ سب بدگمانی کرنے والے ہیں ساتھ خدا کے مثل گمان جاہلیت کے انتہی۔

اقول۔ ما حصل اس تمام تر تقریر کا یہ ہے کہ آیات استواء و فوق کے ظاہری معنی لغوی جو ان لفظوں سے متبادر ہوتے ہیں یعنی استواء کے لغوی معنوں سے ٹھہرنے یا بیٹھنے کی معنی صاف و صریح ہے اور لفظ فوق کا ظاہری مفہوم جو عام فہم ہے۔ یہی جہت مکانی ہے جو مقابل تخت کے ہے پس جن لوگوں نے اس کے خلاف میں لفظ استواء سے مراد ایک نسبت خاص عرش کے ساتھ لیا ہے یا فوق سے رتبی فوقیت تصور کیا ہے اور انہیں کے شان میں ابن القیم صاحب نے لکھا جو کچھ کہ لکھا سو اوپر گزر چکا

اگرچہ انہوں نے اس جگہ صرف وہی ایک پہلو اختیار کیا ہے جو اپنا مقصود تھا مگر انہوں نے دوسرا پہلو اور دوسرا رخ بھی بدلائیں جا سکتا گو اس کے نزدیک یہ آیات استواء و فوق کے محکم فی المعنی ہیں جنکی ظاہری معنی مراد میں مگر قرب و معیت کے آیات متشابہ ہیں جنہیں ظاہری معنی مراد نہیں ہو سکتے یعنی

ان آیات کی بنیاد معنی جو قرب ذاتی کے ہیں اوس کی تاویل علم کے ساتھ کی جائے
 مثلاً اس حدیث کو آنکھوں کے ذریعہ دیکھ لیں کہ اَلْاَرْضُ السَّفَلَةُ عَلَی اللّٰهِ
 میں اللہ علم ذات سے علم مراد لیا گیا ہے علی ہذا وَهُوَ مَعَكُمْ اِنَّمَا كُنْتُمْ مَوَدِّنَ
 الیہ من حیل الوسا یل میں ضمیر مودن کا مرجع بجائے ذات کے نہ بنتا
 لیا جاتا ہے اگرچہ کہ صکان اللہ بکمال شی عیضا کے معنی متبادر ہیں یہ ہیں
 کہ تحقیق اللہ ہر چیز پر محیط ہے لیکن اس احاطت کو بقیہ علم تعبیر کیا ہے کیونکہ یہ
 صفات الہی متشابہ ہیں لہذا معنی ظاہری مراد نہیں لئے جاسکتے۔ پس اس
 صورت میں جو اعتراضات کہ آیات استواء و فوق کو متشابہ کہنے والوں اور
 فوق سے مراد فوقیت ربی لینے والوں پر ابن العقیم صاحب نے وارد کئے ہیں
 وہی اعتراضات اُن لوگوں کے طرف سے بھی ابن العقیم صاحب پر لوٹ جاتے
 ہیں کیونکہ انہوں نے بھی آیات قرب و معیت کو متشابہ کہا ہے اور اوسکی معنی
 ظاہری کو پیر کر تاویل کی ہے لہذا ابن العقیم صاحب کے جواب میں انہیں کی
 تمام عبارت کو بلفظ ہم لٹا دیتے ہیں کہ آیات معیت و احاطت و قرب کے نسبت
 جو کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات و صفات سے اس طرح پر خیزی
 ہے۔ جسکا ظاہر باطل ہے اور تشبیہ و تمثیل ہے الی آخرہ۔

حضرات ناظرین یہاں سے اب آپ کل اونکی عبارت کو بعینہ اونسکے جواب میں
 پڑھ لیجئے تو بالکل ہی سپان ہو جاوے گی جسکو یہاں مکرر نقل کرنا فضول ہے
 اگرچہ یہ ایک مجملی جواب الزامی تھا۔ اب اوسکا تفصیلی جواب تحقیقی سنئے جسکو
 امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الحجام العوام کے باب سیوم میں دیا ہے کہ وہاں ہے وہو هذا

اگر کوئی کہے کہ کیا حاجت تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے سوہم الفاظ بولے
حالانکہ ان سے بالکل استثنائی تھی کیا آپ نہیں جانتے تھے کہ ان سے عوام الناس
کو تشبیہ کا وہم ہوتا ہے اور حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات و صفات میں حق کو بڑے
عقاید کے طرف یہ الفاظ کہنچے ہیں۔ حاشا وکلا یہ بھی نہیں سمجھتے کیونکہ
منصب نبوت سے باتوں کے مخفی ہونے سے پاک ہے یا کوئی یہ کہے
کہ آپ جانتے تھے کہ ان سے تشبیہ کا وہم ہوتا ہے لیکن گمراہ ہونے والوں کی
گمراہی کا آپ نے خیال نہ فرمایا۔

میں کہتا ہوں کہ یہ اس سے بھی بدتر ہے کیونکہ آپ اسید واسطے مبعوث ہوئے
تھے تاکہ لوگوں کو راستہ صاف صاف لفظوں سے بتلا دیں۔ اور ابہام و
ابہام کے لئے آپ مبعوث نہ ہوئے تھے اور یہ بڑی اشکال ہے کہ لوگوں کے
دل و عین بیٹھ گئی ہے یہاں تک کہ پیچھے خلق اس سے بد عقیدہ ہو کر کہنے لگے
کہ اگر آپ نبی ہوتے تو اللہ تعالیٰ کو پہچانتے اور جب اللہ کو پہچانتے تو ایسے
لفظوں سے اس کی توصیف نہ کرتے جو اس پر محال ہیں اور ایک دوسری جماعت
نے اہل ظواہر کے عقیدوں کو طرف میلان کیا اور کہا اگر یہ حق نہ ہوتے تو رسول اللہ
کبھی اس طرح مطلق نہ فرماتے بلکہ ان لفظوں سے دوسرے لفظوں کے طرف
عدول کرتے یا ان کے ساتھ کوئی ایسا لفظ بڑھاتے جن سے ابہام اول لفظوں
سے دور ہو جاتا۔

جواب یہ سب مشکلات اہل بصیرت کے نزدیک حل ہو جاتے ہیں اس کی تفسیر
یہ ہے کہ ان کلموں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک ہی بار صحیح

کر کے نہیں فرمایا ہے بلکہ مشبہ اور مجسمہ نے ان سب متفرق لفظوں کو آپ کے
 جمع کیا ہے اور میں بیان کر چکا ہوں کہ ان مجموعہ الفاظ کو ایہام و تلبیس کے سمجھانے
 پر جو اثر ہے وہ احاد اور متفرق الفاظ کو نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وآلہ وسلم نے ان کلموں کو اپنی تمام عمر میں متفرق وقتوں میں تلقین فرمایا ہے
 اور جب قرآن اور احادیث کے متواتر لفظوں پر قصر کرین تو بھی وہ الفاظ تہوں
 ہیں اور اگر اونکے ساتھ اخبار صحیحہ کے الفاظ بڑا دین تو بھی بہت نہیں ہیں
 بلکہ روایات شاذہ ضعیفہ کے الفاظ بہت ہیں جن پر اس قدر اعتماد صحیح نہیں ہے
 پہرا و نمین سے جو متواتر ہیں اور عدول سے منقول ہیں تو وہ احاد کلمات ہیں
 اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان الفاظ کو ایسے قرآن و اشارات
 سے بیان فرمایا ہے جن سے تشبیہ کا وہم ان لفظوں سے جاتا رہا اور ان
 قریبوں کو حضار مجلس نبوی نے جو ہمیشہ آنحضرت کو شاہدہ کیا کرتے تھے
 ادراک کیا ہے اور جب وہ الفاظ قرینہ سے خالی نہ ہوئے تو بیشک ایہام
 ہوگا اور اس ایہام کے دفع ہونے کا بڑا قرینہ یہ تھا کہ انہوں نے اس
 پیشتر حق تعالیٰ کو تقدیس اور تنزیہ سے پہچانا تھا اور ارباب طواہر کے
 عقاید سے اس کو مقدس اور منزہ مانتا تھا اور جبکی معرفت اس طور سے پہلے
 ہو چکی ہو۔ تو وہ معرفت اس کے دل میں ہمیشہ راسخ ہوگی اور اس کے قلب
 میں وہ اصل عقاید مثل خزانہ کے جمع ہونگے اور جو کچھ کہ یہ سنتا ہے ان
 سب سے یہ اپنے عقیدہ کو نزدیک پاتا ہے پہرا و سکے دل سے کل شکوک
 بالکلیہ مٹ جاتے ہیں اور یہ چند مثالوں سے ظاہر ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کعبہ کو **بیت اللہ**
 نام رکھا اور بیت اللہ کے اطلاق سے بچون اور اون کے ہدر جون کے
 نزدیک یہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اسکا وطن اور اس کے رہنے کی جگہ ہے
 اور وہ عوام الناس جنکا عقیدہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ آسمان میں بسے کیونکہ وہ
 عرش پر مستقر ہے تو اونکو یہ بھی وہم نہیں ہوتا کہ بیت اللہ اس کے رہنے
 کی جگہ ہے بلکہ وہم اون کے دل سے ایسا مٹ جاتا ہے جس میں کسی قسم کا شک
 نہیں ہوتا ہے پھر اگر کوئی کہے کہ رسول اللہ کو کیا حاجت پڑی تھی کہ کعبہ کو
 بیت اللہ بولے کیونکہ اس لفظ کے اطلاق سے یہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اس کے
 رہنے کی جگہ ہے تو سب لوگ بالاتفاق ہی جواب دین گے کہ ایسا وہم بچے
 یا احمق لوگ کرتے ہونگے۔ کیونکہ وہ لوگ جنکے کان اس سے آشنا ہیں کہ
 اللہ تعالیٰ عرش پر مستقر ہے تو اس لفظ کے سننے سے کبھی اس طرح کا شک نہیں
 کرتے ہیں کہ بیت اللہ اس کے رہنے کی جگہ ہے یا اس کا ٹھکانہ ہے بلکہ وہ
 بالبداہت جانتے ہیں کہ یہ تشریفی اصناف ہے یا اس کے کوئی دوسرے
 معنی ہیں بیان وہ معنی مراد نہیں ہیں جنکے لئے لفظ بیت (جوان پر رہنے والے)
 اور مالک کے طرف مضاف ہوتا ہے) موضوع ہے کیا اسکا یہ جاننا کہ اللہ تعالیٰ
 عرش پر ہے اسی امر کے لئے قرینہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اس سے قطعی طور پر
 یہ سمجھے کہ کعبہ اس کے رہنے کی جگہ ہے اور اسکا ٹھکانہ نہیں ہے اور یہ
 وہم وہی کرے گا کہ جکا پہلے سے تنزیہ کا عقیدہ نہ ہوگا اسی طرح رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان لفظوں سے اونہیں جماعت کو مخاطب کیا

جو پہلے سے اوسکو مقدس جانتے تھے اور تشبیہ کی نفی اوس سے کرتے تھے
 اور جمیت اور اوس کے عوارض سے اوسکی تنزیہ کرتے تھے اور یہ سب ایسے
 قرینے ہیں جن سے یہ توہات قطعی طور پر جالتے رہتے ہیں اور اوس کے
 ساتھ کسی طرح کا شک نہیں رہتا ہے اگرچہ بعض کو اوس کے تاویل اور تعین
 مراد میں تردد کا باقی رہنا ممکن ہے کیونکہ یہ چند احتمالوں کو شامل ہے اب
 یہ اس سے ایسی معنی کا یقین کرے جو اللہ تعالیٰ کی کبریائی و جلال کے لائق
 دوسری مثال جب فقیہ اپنے کلام میں بچے اور ان پڑھوں کے سامنے
 صورت کے لفظ کو بولے یعنی اس طرح کہے کہ **صَوْرَةُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ**
گذا یعنی صورت مسئلہ یہ ہے یا **وَهَذِهِ صَوْرَةُ الْوَاقِعَةِ كَذَى**
 یعنی صورت واقعہ یہ ہے یا تم نے اس مسئلہ کی نہایت ہی اچھی صورت
 بنائی تو بچہ یا وہ جاہل جسکو کچھ شعور نہیں ہے اور مسئلہ کے معنی کو نہیں سمجھا
 بھی وہم کرے گا کہ اس صورت کو ناک منہ کان وغیرہ ہونگے جو صورت میں
 ہوا کرتے ہیں کیونکہ صورت اوس کے نزدیک اسی متحد معنی میں مشہور ہے
 اور وہ شخص جو مسئلہ کے حقیقت سے واقف ہے کہ صورت مسئلہ سے
 یہ مراد ہے کہ اوسکا علم ذہن میں مخصوص ترتیب سے مرتب ہے تو وہ کیا
 سمجھ سکتا ہے کہ صورت مسئلہ کو ناک منہ کان وغیرہ ہونگے جیسے کہ حیاتیات
 کے صورت میں ہوا کرتے ہیں۔ افسوس صد ہزار افسوس بلکہ اوسکا یہ سمجھنا
 کافی ہے کہ مسئلہ بطرح جمیت اور اوس کے عوارض سے منزہ ہے اس طرح
 جمیت کی نفی اور حق سبحانہ تعالیٰ کی تقدیس اس حدیث میں صورت کی معنی

سمجھنے کے لئے عارف پر قرینہ ہوتی ہے کہ اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ
 مستفق علیہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر بنا
 اور وہ عارف جو حق تعالیٰ کو جسمانیات سے منزہ اور مقدس جانتا ہے اور
 لوگوں سے نہایت ہی عجب کرتا ہے جو حق تعالیٰ کے لئے صورت جسمانی خیال
 کرتے ہیں جیسے کہ صورت مسئلہ اور صورت واقعہ کے لئے صورت جسمانی
 وہم کئے جانے سے تم تعجب کرتے ہو۔

تیسری مثال جب کوئی بچے کے سامنے بولے کہ بَعْدَ اٰخِرِیْ یَدِ الْخَلِیْفَةِ
 یعنی بعد از خلیفہ کے ہاتھ میں ہے تو وہ اس سے یہی خیال کرے گا کہ بغداد
 اس کے پنجون اور انگلیوں میں ایسے ہے جیسے کہ پتھر یا کنکر اس کے پنجون
 اور انگلیوں میں ہوتے ہیں ایسے ہی وہ عامی بھی یہی سمجھے گا جو بغداد کو
 نہیں جانتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے اور جو شخص کہ بغداد کو جانتا ہے کہ یہ بڑا
 شہر ہے کیا وہ ایسا تصور کر سکتا ہے یا اس کے دل میں یہ خدشہ خطور کر سکتا
 ہے یا وہم ہو سکتا ہے یا اس کے کہنے والے پر اعتراض کر سکتا ہے کہ
 تم نے یہ کیوں کہا کہ بغداد سلطان کے ہاتھ میں ہے کیونکہ اس سے خلاف
 حق کا وہم ہوتا ہے یا اس کے بولنے سے جہل لازم آتا ہے کیونکہ اس کا مطلب
 یہ نہیں ہے کہ بغداد انگلیوں میں ہے بلکہ اس سے یہ کہا جاوے گا
 کہ اے ساہوچ ایسا وہم وہی کرے گا جو بغداد کی حقیقت کو نہیں جانتا
 جو اس کی معنی کو جانتا ہے تو وہ ضرور ہی یہ سمجھے گا کہ اس ہاتھ سے وہ عضو
 مراد نہیں ہے جو ہتھیلی اور انگلیوں سے مرکب ہے بلکہ اس کے کوئی

اور دوسرے معنی ہیں اور اس کے سمجھنے کا سوا سے معرفت کے کوئی دوسرا قرینہ نہیں ہے ایسے احادیث کے تمام الفاظ موہمہ رفع کرنے میں ایک ہی قرینہ کافی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے یعنی وہ جسم نہیں ہے اور نہ جنس جسم سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اسکو ابتداء بعثت میں قبل ان الفاظ کے بولنے کے فرماتے تھے۔

چوتھی مثال۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا کہ اَکْطُولُکُنَّ یَا اَکْثَرَ عُلَّی لِحَاقًا یٰ اُمِّی جو عورت ید طولی رکھتی ہے وہ مجھ سے ملنے میں سبقت کرے گی پس بعض امہات المؤمنین اپنے ہاتھوں کو جہت طول میں ناپتی تھیں اور اپنے ہاتھوں کو دوسرے کے ہاتھوں پر لکھ کر دیکھتی تھیں تب ان سے بیان کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ید طولی سے سخاوت اور جو دو کرم مراد لیا ہے اور عضو کا طول ہونا مراد نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس لفظ کو قرینہ سے ذکر فرمایا تھا کیونکہ ید طولی سے جو دو کرم برابر مراد بولتے ہیں سخاوت کی تعبیر طول ید سے عرب ہمیشہ لیتے ہیں۔ اور جب لفظ قرینہ سے خالی مذکور ہو۔ اور اس سے ایہا م پیدا ہوا تو کیا یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتراض کرے کہ آپ نے کیوں ایسا لفظ فرمایا جس کے معنی بعض کو نہ معلوم ہوئے اور اسکا سبب یہ ہے کہ آپ نے اسکو کسی قرینہ لغوی یا حالی یا مقالی سے تلفظ فرمایا ہے مگر حاضرین تہوڑی غفلت کے سبب سے اسکو نہیں سمجھ سکتے۔ مثلاً سخاوت کے بیان کو دیکھو۔ اور ناقل جیسا اس لفظ کو سنتا ہے ویسی ہی بلا قرینہ کے

نقل کرتا ہے کیونکہ یا اوس قرینہ کا نقل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ یا وہ یہ سمجھتا ہوگا۔ کہ اوسکی نقل کرنیکی حاجت نہیں ہے جو کوئی سنے گا تو اوسے سمجھ لیگا جیسا کہ میں نے سنکر اوسے سمجھ لیا ہے اور اوسکو خبر نہیں کہ اوس نے قرینہ سے سمجھا تھا بے قرینہ نہیں سمجھا تھا اسی سبب سے ان لفظوں میں بھی فقط لفظ ہی کو نقل کرتے ہیں اور قرینہ کو چھوڑ دیتے حالانکہ فقط حق سبحانہ تعالیٰ کی تقدسی معرفت وہم دور کرنے کو کافی ہے اگرچہ وہ مختلف معنوں سے کسی ایک خاص معنی کے معین کرنے کو کبھی کافی نہیں ہوتا پس ضرور ہے کہ ان لفظوں میں ان باریکیوں کے طرف بھی خیال رہے۔

پانچویں مثال جب بچوں اور اون لوگوں کو سولے منے بیان کرے جنکو علم سے مہارت اور نشست و برخاست کے قرینہ اور عادات سے واقفیت نہیں ہے کہ فلاں داخل مجلساً و جلس فوق فلاں۔ یعنی فلاں شخص مجلس میں آیا اور فلاں کے اوپر بیٹھا۔ اس جملہ کا اکثر سامع جاہل غبی بھی مطلب سمجھے گا کہ وہ اوس کے سر پر بیٹھا یا اوس مکان پر بیٹھا جو اوس کے اوپر ہے اور جو کوئی محاورہ و عادت سے واقف ہوگا تو وہ یہ سمجھے گا کہ وہ صدر مجلس میں بیٹھا جو اوس کے درجہ سے بلند ہے اور یہاں لفظ فوق سے رفعت مرتبہ کی مراد ہے۔ اوس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ اوس کے بازمین بیٹھا اور اوس کے سر پر نہیں بیٹھا بلکہ صدر مجلس کے قریب بیٹھا پھر اگر کوئی اوس شخص پر اعتراض کرے جس نے اس جملہ سے کسی عقل والے سے خطا کیا ہو کہ بچے اور غبی اوسکو نہیں سمجھتے ہیں تو وہ لغو اور بے اصل اعتراض ہے اوسکی مثالیں اور بہت ہیں تم اون مثالوں سے یقیناً سمجھ سکتے ہو کہ ان لفظوں کے صریح معنی اپنی وضع سے صرف قرینہ ہی کے سبب سے بدل گئے اور وہ قرینہ

پہلے ہی سے معلوم تھے اور دوسرے قرینوں سے مقترن تھے اسی طرح سے بہ
 عبارت تو ہم بہتیرے قرینے کے سبب سے اپنے مفہوم اصلی سے ابہام کے
 سبب سے بدل گئے اور وہ قرینے معارف الہی تھے ایک اون میں سے بہ ہے
 کہ وہ جانتے ہیں کہ ہم لوگوں کو بتوں کی عبادت کرنے کا حکم نہیں ہے اور جس نے
 کسی کی عبادت کی تو اس نے بت کی عبادت کی خواہ وہ جسم چوڑا ہو یا بڑا ہو اچھا
 ہو یا بُرا یا سبست ہو یا بلند یا زمین پر ہو یا آسمان میں ہو پس جسمیت اور اس کے
 لوازم کی نفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خبر دینے اور تنزیہ کے
 مبالغہ کرنے سے سب کو بالبداهت معلوم تھی اور تنزیہ میں رسول اللہ صلی
 علیہ وآلہ وسلم کا مبالغہ ان آیتوں سے تھا کہ لیس کسکسٹا لہ شئی او سکے ایسی
 کوئی چیز نہیں ہے اور سورۃ اخلاص سے بھی تنزیہ ہی آنحضرت کی غرض تھی اور
 اس آیت سے بھی تھی فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اَدَاۃً اَعۡمٰلَہٗمۡ خدا کے ساتھ تم کسی کو شریک
 نہ کرو اور دوسرے بہتیرے لفظوں سے آپ تنزیہ میں کوشش فرماتے تھے
 جنکا شمار اونکے قطعی قرائن کے ساتھ ممکن نہیں ہے کیونکہ بعض قرائن کا نقل کرنا
 امکان سے باہر ہے اور اس قرینہ کا علم یقینی ہے جس میں کچھ شک نہیں ہے
 پہر وہ علم اونکے اصلی مطلب کے پہچاننے کو اور اس ہاتھ کے جوڑی اور
 گوشت سے مرکب ہے محال سمجھنے کو کافی ہے ایسے تمام ظاہری آیتوں میں
 اون کا علم مطلب سمجھنے کو کافی تھا کیونکہ یہ الفاظ جسمیت اور اس کے
 عوارض پر اسوقت دلالت کرتے جب اسکا اطلاق ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ
 اسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا تو بالبداهت معلوم ہوا کہ بیان اسکی ظاہری معنی

مراد نہیں ہیں بلکہ یہاں کوئی دوسرا اس طرح کا معنی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل ہوا اور کبھی وہ معنی متعین ہوتی ہے اور کبھی متعین نہیں ہوتی ہے پس اس قدر بیان سے اشکالات دفع ہو سکتے ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ ایسے مطالب کو شارع نے الفاظ مناسبہ سے کیوں نہیں ذکر کیا تاکہ اس کے ظاہری معنی کو نہ چکے اور عامی خلافت واقعہ تصور نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شارع نے ان سے عربی زبان میں کلام کیا ہے اور زبان عرب میں ان مطالب پر الفاظ مناسب موجود ہی نہیں ہیں اور زبان میں ان مطالب پر کیونکہ تصریح ہوگی کیونکہ واضح لغت نے ان مطالب کو سمجھے ہی نہیں ہے اور جب اس سے سمجھے ہی نہیں ہے تو اس کے لئے واضح کیا لفظ موضوع کرے گا کیونکہ وہ ایسے معانی ہیں جو صرف نبوت کے نور سے درک ہوتے ہیں اور کبھی عقل بھی بعد رد و کد کے بعض امور کو ادراک کرتی ہے اور کل امور کو کبھی ادراک نہیں کر سکتی ہے پس جبکہ ان کے لئے الفاظ ہی موضوع نہیں ہیں تو ضرور ہوا کہ زبان کے الفاظ موضوع سے کسی لفظ کو بطور استعارہ کے اس مطلب کے لئے لیون تاکہ اس زبان کا ہر شخص کلام کرنے والا اس کو سمجھ لے جیسے کہ مجھ کو حاجت ہے کہ ہم اس طرح بولیں کہ مسئلہ کی صورت یوں ہے اور اس مسئلہ کی صورت اس مسئلہ کی صورت سے مخالف ہے۔ پس اس میں لفظ صورت کا بیجا کل جہانی سے مستعار ہے کیونکہ جب واضح لغت نے اس ہیئت مسئلہ اور مخصوص ترتیب کے واسطے کسی اسم یا کسی لفظ صریح کو موضوع نہیں کیا تو اس مطلب کا استعارہ کسی لفظ موضوع سے ضرور ہوا اور واضح لغت کے اس معنی

مراد نہیں ہیں بلکہ یہاں کوئی دوسرا اس طرح کا معنی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل ہوا اور کبھی وہ معنی متعین ہوتی ہے اور کبھی متعین نہیں ہوتی ہے پس اس قدر بیان سے اشکالات دفع ہو سکتے ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ ایسے مطالب کو شارع نے الفاظ مناسبہ سے کیوں نہیں ذکر کیا تاکہ اس کے ظاہری معنی کو نہ چکے اور عامی خلافت واقعہ تصور نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شارع نے ان سے عربی زبان میں کلام کیا ہے اور زبان عرب میں ان مطالب پر الفاظ مناسب موجود ہی نہیں ہیں اور زبان میں ان مطالب پر کیونکہ تصریح ہوگی کیونکہ واضح لغت نے ان مطالب کو سمجھے ہی نہیں ہے اور جب اس سے سمجھے ہی نہیں ہے تو اس کے لئے واضح کیا لفظ موضوع کرے گا کیونکہ وہ ایسے معانی ہیں جو صرف نبوت کے نور سے درک ہوتے ہیں اور کبھی عقل بھی بعد رد و کد کے بعض امور کو ادراک کرتی ہے اور کل امور کو کبھی ادراک نہیں کر سکتی ہے پس جبکہ ان کے لئے الفاظ ہی موضوع نہیں ہیں تو ضرور ہوا کہ زبان کے الفاظ موضوع سے کسی لفظ کو بطور استعارہ کے اس مطلب کے لئے لیون تاکہ اس زبان کا ہر شخص کلام کرنے والا اس کو سمجھ لے جیسے کہ مجھ کو حاجت ہے کہ ہم اس طرح بولیں کہ مسئلہ کی صورت یوں ہے اور اس مسئلہ کی صورت اس مسئلہ کی صورت سے مخالف ہے۔ پس اس میں لفظ صورت کا بیجا کل جہانی سے مستعار ہے کیونکہ جب واضح لغت نے اس ہیئت مسئلہ اور مخصوص ترتیب کے واسطے کسی اسم یا کسی لفظ صریح کو موضوع نہیں کیا تو اس مطلب کا استعارہ کسی لفظ موضوع سے ضرور ہوا اور واضح لغت کے اس معنی

اور اس الزام یا لازم کو لازم کرنے سے وہ ضعف عقل سے مشہور ہوگا اور اس کے انشا
اس سب سے ثقیل اور بڑے ہونگے۔

اور اگر کوئی کہے کہ مقصود سے جہل کا پردہ کیوں نہیں اٹھایا اور اس طرح کیوں نہیں
فرمایا کہ وہ ایسا موجود ہے جو جسم نہیں رکھتا اور نہ وہ جو ہر ہے اور نہ عرض ہے۔ ہے اور
نہ عالم میں داخل ہے اور نہ عالم سے خارج ہے اور نہ متصل ہے اور نہ منفصل ہے
اور نہ وہ کسی مکان میں ہے اور نہ وہ کسی جہت میں ہے بلکہ تمام جہات اور
تغین سے خالی ہیں کیونکہ ہی قوم کے نزدیک حق ہے اور اس کو اس طور سے بیان
کر سکتے ہیں چنانچہ متکلمین بھی ایسے ہی بیان کرتے ہیں اور بہرہ اس وقت ممکن تھا
اور ہم جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس میں کچھ کوتاہی نہیں
کی اور اظہار حق کی خواہش میں آپ سست نہیں تھے اور نہ آپ کی معرفت میں نقصان
تھا تو پھر اس طرح کیوں نہیں بیان فرمایا۔

میں کہتا ہوں کہ جو کوئی حق تعالیٰ کی حقیقت کو اس طور پر پاتا ہوگا تو وہ اس کے بیان
سے معذور ہے کیونکہ اگر وہ اس کو اس طور سے بیان کرے گا تو کل لوگوں کے قبول کرنے سے
متنفر ہونگے اور انکار میں بڑی دلیری کریں گے اور کہیں گے کہ یہ تو محال ہے اور وہ
اس سے تعطیل میں پڑیں گے اور جو تنزیہ کے سواے چند لوگوں کے عام
لوگوں کو تعطیل کا نتیجہ دیوے تو اوہ میں کوئی فائدہ نہیں ہے حالانکہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اخروی سعادت کے طرف تمام خلق کے داعی تھے اور
رحمۃ للعالمین تھے پھر وہ کیوں ایسی بات بولتے جس میں بہتوں کا نقصان ہو۔
اور تھوڑوں کا فائدہ ہو بلکہ ان کو حکم تھا کہ لوگوں سے انہیں کے عقل کے اندازہ

اَفْتَكُوْرِيْنَ كَيْوَلَمَّا تَخِفْتُمْ مِنْ غَلَبَةِ قَوْمٍ مَّاعِيْنَ يَثَّالُ الْغُلَّةَ
 تَمُرُّ لَكُمْ اَنْتُمْ اِلَيْهِمْ لَبِغْتُمْ اَنْتُمْ سِرَّاهُمْ سِرَّاهُمْ عَنْ اَبْنِ مَرْزُوقٍ يَحْتَسِبُ كَوْنِي
 دُونِ سِرِّهِمْ اِذَا اَفْتَكُوْا كَيْسَ جَبَلٍ وَهُوَ يَهْمُ بِهٖ سَكِيْنٌ تَوَدُّهُ لَعْنَةُ الْفٰسِقِيْنَ فَتَنَهُ وَفَسَادَ
 سِرِّهِمْ يٰ اَرْثِيْنَ مَعْنُوْنٌ مِّنْ دُوْ سِرِّهِمْ الْفٰنُ مِّنْ

اگر کوئی کہے کہ جب اسطور سے تنزیہ کے بیان میں باعتبار بعض کے تعطیل کا خور
 تھا تو الفاظ موہمہ کے استعمال میں بھی باعتبار بعض کے تشبیہ کا خوف تھا۔
 میں کہتا ہوں کہ دونوں میں بڑا فرق ہے ایک تو یہ ہے کہ اول سے پہلے
 لوگ تعطیل میں پڑے ہیں اور دوسرے میں تشبیہ میں پڑے ہیں۔ پس دونوں
 صیبتوں سے جو آسان ہوا اسکو اختیار کرنا اولیٰ ہے۔ اور جو دونوں سے بہت
 مضر ہوا اس سے بچنا چاہیے اور **و** فرق یہ ہے کہ تشبیہ کا علاج
 تعطیل سے آسان ہے کیونکہ ارباب نظر اوہر سے یہ کہنا ممکن ہے کہ اسکی ایسی کوئی
 چیز نہیں ہے اور نہ وہ جسم ہے اور نہ جسم کے دیسا ہے تنزیہ میں مبالغہ کر کے
 عقیدوں میں ایسا موجود ثابت کرنا جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ نہ جسم ہو
 اور نہ مثل جسم کئے۔ بہت ہی مشکل ہے بلکہ اسکو ہزار سے ایک بھی قبول نہ کر لیا
 خاص کر قوم عرب۔

اگر کوئی کہے کہ لوگوں کا نہ سمجھنا اور انکا عجز و قصور کیا نبیوں کے لئے اس بات کا
 عذر ہو سکتا ہے کہ انہوں نے لوگوں کے دلوں میں اس غرض سے ایسے عقائد
 بھائے جو خلاف واقعہ تھے کہ انکے دلوں میں آلہیت کی جڑ بیٹھ جاوے یہاں تک
 بے مثلاً۔ کہ لیا کہ اسد عرش پر بٹھرا ہوا ہے اور آسمان میں

اَفْتَكُوْرِيْنَ كَيْوَلَمَّا تَخِفْتُمْ مِنْ غَلَبَةِ قَوْمٍ مَّاعِيْنَ يَثَّالُ الْغُلَّةَ
 تَمُرُّ لَكُمْ اَنْتُمْ اِلَيْهِمْ لَبِغْتُمْ اَنْتُمْ سِرَّاهُمْ سِرَّاهُمْ عَنْ اَبْنِ مَرْزُوقٍ يَحْتَسِبُ كَوْنِي
 دُونِ سِرِّهِمْ اِذَا اَفْتَكُوْا كَيْسَ جَبَلٍ وَهُوَ يَهْمُ بِهٖ سَكِيْنٌ تَوَدُّهُ لَعْنَةُ الْفٰسِقِيْنَ فَتَنَهُ وَفَسَادَ
 سِرِّهِمْ يٰ اَرْثِيْنَ مَعْنُوْنٌ مِّنْ دُوْ سِرِّهِمْ الْفٰنُ مِّنْ

اگر کوئی کہے کہ جب اسطور سے تنزیہ کے بیان میں باعتبار بعض کے تعطیل کا خور
 تھا تو الفاظ موہمہ کے استعمال میں بھی باعتبار بعض کے تشبیہ کا خوف تھا۔
 میں کہتا ہوں کہ دونوں میں بڑا فرق ہے ایک تو یہ ہے کہ اول سے پہلے
 لوگ تعطیل میں پڑے ہیں اور دوسرے میں تشبیہ میں پڑے ہیں۔ پس دونوں
 صیبتوں سے جو آسان ہوا اسکو اختیار کرنا اولیٰ ہے۔ اور جو دونوں سے بہت
 مضر ہوا اس سے بچنا چاہیے اور **و** فرق یہ ہے کہ تشبیہ کا علاج
 تعطیل سے آسان ہے کیونکہ ارباب نظر اوہر سے یہ کہنا ممکن ہے کہ اسکی ایسی کوئی
 چیز نہیں ہے اور نہ وہ جسم ہے اور نہ جسم کے دیسا ہے تنزیہ میں مبالغہ کر کے
 عقیدوں میں ایسا موجود ثابت کرنا جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ نہ جسم ہو
 اور نہ مثل جسم کئے۔ بہت ہی مشکل ہے بلکہ اسکو ہزار سے ایک بھی قبول نہ کر لیا
 خاص کر قوم عرب۔

اگر کوئی کہے کہ لوگوں کا نہ سمجھنا اور انکا عجز و قصور کیا نبیوں کے لئے اس بات کا
 عذر ہو سکتا ہے کہ انہوں نے لوگوں کے دلوں میں اس غرض سے ایسے عقائد
 بھائے جو خلاف واقعہ تھے کہ انکے دلوں میں آلہیت کی جڑ بیٹھ جاوے یہاں تک
 بے مثلاً۔ کہ لیا کہ اسد عرش پر بٹھرا ہوا ہے اور آسمان میں

میں کوئی فرق نہیں ہے کنواہ شائع نے اس کے جاہل رکبے کا تقد کیا ہوا تقد کیا
 مگر یہ ضرور کہنا ہوگا کہ اس نقصان کو جانتے تھے اور اس سے رانی بھی تھے
 میں کہتا ہوں کہ میں تسلیم نہیں کرتا کہ شہیدین کی حالت اور لاعلمی لفظوں کے طرہ
 منسوب ہے بلکہ اس میں اونکا مقصود ہے کہ انہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کو تقدیسی اور
 تنزیہی معرفت سے نہیں پہچانا اور اگر اوں لفظوں میں غور کرنے سے پیشتر حق تعالیٰ
 کی تنزیہ اور تقدیس نظر میں رکھے ہوتے یا اگر وہ لوگ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے منزہ
 و مقدس جانے ہوتے تو کیوں اس جاہلت میں پڑتے۔ جیسے کوئی شخص حق سبحانہ
 تعالیٰ کی تقدیس کو جان چکا ہو تو وہ کعبہ کو بیت اللہ کہنے سے کبھی غلطی میں نہ پڑیگا
 اور جسکو حقیقت مسئلہ کا علم حاصل ہوگا۔ تو وہ صورت مسأله کے کہنے سے کبھی
 پریشان نہ ہوگا اور نیز واجب تھا کہ حق تعالیٰ کا علم تنزیہی اول حاصل کرتے ہر جب
 اس میں شک کرتے تو علماء کے پاس جاتے۔ پھر تبادل سے حقیقت نفس کو پہچانتے
 اور تقدیس و تنزیہ کو لازم کرتے اور جب ایسا کیا تو خود جاہل بنے رہے اور شارع
 کا یہ جاننا کہ عوام الناس کے طبیعتوں میں سستی اور کوتاہی اور لاعلمی باتیں پوچھنا
 (جو اوں کے شان کے لائق نہیں ہے) واقع ہیں اس کے ساتھ ان لفظوں
 کے بولنے سے کبھی جہل کی رضا پر دلیل نہیں ہو سکتی اور اوں کے جاہل بنائیگی
 کو شمش اوں لفظوں کے بولنے سے کبھی نہیں چا سکتی ہے البتہ اس سے قضا
 و قدر اور قسمت الہی پر رضا ثابت ہوتی ہے کیونکہ خود اللہ تعالیٰ فرما چکا ہے
 كُنْهَمُ سَكْرَةٌ لِّرَبِّكَ لَا تَكْفُرُ عَنْ جَنَّتِهِمْ اِلٰهٌ وَلَا النَّاسُ اَجْمَعِينَ ۱۰۷
 تمہارے خدا کا کہنا پورا ہو چکا کہ ہم دوزخ کو جہنم و انسان سے پرہیز کیے اور فرمایا،

کہ لو کہنا کہ بیکلامن مکن فی الارض کے لفظ کا افاقت تک کہ الناس جسے کہو
مؤمنین العہد اولہ کن الیٰ و ان یختلف بین الامن بنیۃ بکلفہ فیما فی اللہ خلقہم ان
اگر مہار اخذ دیا سنا تو زمین کے تمام لوگ ایمان دے لے ہو جائیں گے کیا تم جبر کرتے ہو
کہ سب کے سب مومن ہو جائیں اور ہمیشہ یہ لوگ امین اختلاف کرتے رہیں گے
مگر وہ شخص جبر مہار اخذ رحم کو ہے اور اسی واسطے حق سبحانہ تعالیٰ نے انہیں پیدا
کیا ہے یہ اختلاف فطرت مخلوق میں قہر الہی اور غضب ربانی ہے پھر انبیاء کو
مکن نہیں ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے اس طریقہ کو بدل ڈالیں جس کو کبھی تغیر و تبدل
نہیں ہے واللہ اعلم۔

قال فصل ششم اس بیان میں کہ آیات و احادیث مذکور محکمات ہیں نہ متشابہ۔
اقول آیات استوار علی العرش کا متشابہ ہونا دوجہ سے ثابت ہے یعنی وجہ اول
تشابہ ہونے کی یہ ہے کہ استوار کی معنی مرادی محصور نہیں ہے کیونکہ وہ دوسرے
معنوں میں مجمل ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صفت استوار کا تشابہ صفت
مخلوق کے ساتھ واقع ہے کیونکہ اس کا اطلاق خالق و مخلوق ہر دو کے نسبت
مشترک ہے قطع نظر اس کے صفت استوار کے تشابہ ہونے کی یہ بھی دلیل
ہے کہ خود مغیرین اس کی تفسیر میں باہم دیگر مختلف ہیں کوئی تو استوار کی معنی بیٹھنے
کی لیتا ہے کوئی ٹھہرنے یا قائم ہونے کی کرتا ہے اور کوئی کہتا ہے کہ یہاں مراد
غالب ہونے کی ہے اور کوئی برابر ہونے کی اور کوئی قصد کرنے کی معنی لیتا ہے
غرض کوئی کسی ایک معنی پر جزم نہیں رکھتا۔ کاشکے صفت استوار کی محکم
فی المعنی ہوتی تو اس کے مراد لینے میں اس قدر اختلاف واقع نہوتا اور کوئی

اوسکی معنی کو مجہول نہ بتلاتا۔ قال ابو جعفر محمد بن جریر الطبری فی سورۃ الاعراف ثلثون
 علی العرش وقد ذکرنا معنی الاستواء واشتدات الناس فید الخ یعنی کہا ابو جعفر بن
 جریر طبری نے سورہ اعراف میں ثم استوی علی العرش کی تفسیر میں کہ ذکر کیا ہے ہم نے
 معنی استواء کی اور اختلاف کو لوگوں کے اوس کی معنی میں الخ وقال الحافظ ابن کثیر
 فی تفسیرہ ثم استوی علی العرش فللناس فی ہذا المقام مقالات حکۃ یارۃ الخ
 یعنی حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں ثم استوی علی العرش کے بارہ میں کہا ہے کہ لوگوں
 کو اس مقام میں بہت سے گفتگوئیں ہیں الخ نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم نے
 عون الباری شرح صحیح بخاری کتاب التفسیر میں بعد نقل کرنے قول امام خطابی
 المتشابه علی ضربین احدهما اذا ردّ الی المحکم واعتبر بہ عرفت معناه والاخر
 ما سبیل الی الوقوف علی حقیقتہ وهو الذی یتبعہ اهل الزيغ کے کہا ہے کہ
 قلت الاول کآیات الصفات واحادیثہا مع آیات المعیۃ والقرب والثانی
 کالحروف المقطعات وما ضاھا فیرد الاول الی المحکم والثانی یتبعہ اهل
 التأویل ولا یتدون الی الحقیقۃ المراد سبیل یعنی میں کہتا ہوں کہ پہلی قسم
 کی تشابہات سے مانند آیات صفات اور احادیث صفات ہیں ساتھ آیات معیت
 وقرب کے (یعنی اس سے آیات واحادیث صفت استوی اور فوق کے بھی تشابہات
 میں شامل ہو گئے) اور مراد دوسری قسم کی تشابہات سے ماخذ حروف مقطعات کے
 اور مانند ان کے ہیں یعنی فہم مراد کی بارکی میں پس پہرے سے عباد سے کی پہلی قسم
 یعنی آیات واحادیث صفات استوی و فوق وقرب و معیت وغیرہ کے اظہار محکم اور
 دوسری قسم تشابہات کی (جو آیات مقطعات ہیں) پیروی کرتے ہیں اہل تاویل اور

نہیں راہ پاتے ہیں اور ان کی مراد حقیقی۔ کے طرف انتہی پس اس سے ثابت ہوا کہ آیا
استوار و فوق و غیرہ محکم فی المعنی نہیں ہیں بلکہ ان کی معنی معلوم ہونیکے لئے محکم کے طرف
راج ہونے کے محتاج ہیں۔

قال۔ امام محمد بن موصل نے کتاب سلف السنۃ انرفیہ میں بعد ثابت کرنے
استوار و حجت فوق کے بدلائل قرآن و حدیث فرمایا کہ و ہذا نصوصہ محکمۃ
یہ سب دلیلین محکم ہیں اور حافظ ابن القیم نے اعلام المقیمین میں کہا ہے کہ ان لوگوں
کے دور میں رد کرنے میں سنتوں کے ایک رد کرنا اور سکا ساتھ تشابہ قرآن یا حدیث
کے دوسرے ٹھہرانا اور ان کا محکم تشابہ واسطے بیکار کرنے دلالت اس کے اور
طریقہ صحابہ تابعین و امیہ حدیث کا جیسے شافعی اور امام احمد و مالک و ابو حنیفہ و ابو یوسف
و بخاری و اسحاق کا برعکس اس کے ہے کہ وہ تشابہ کو رد کرتے ہیں طرف محکم کے
اور لیتے ہیں محکم سے وہ جو تفسیر کرے سچائے تشابہ کی اور بیان کرے تشابہ کو
اور ان کے لئے تاکہ متفق ہو جاوے دلالت تشابہ اور محکم کی اور موافق ہو جاوے نصوص
ایک دوسرے سے اور تصدیق کرے بعض بعض کی کیونکہ وہ سب اللہ کے طرف
سے ہے اور جو چیز اللہ کے طرف سے ہے اوس میں اختلاف اور تناقض نہیں۔
تناقض تو اس میں ہے جو پاس سے غیر خدا کے ہوا انتہی۔

اقول۔ منے عنوان کتاب میں تفصیل کے ساتھ اس امر کو ثابت کر کے دکھلا دیا ہے
کہ اصولاً محکم وہ ہے کہ از روے لغت کے اوسکی ہی معنی ہو مراد ہو لہذا اوس میں تنبیخ
مطلب و تبدیل معنی کا کوئی دوسرا احتمال نہیں رہتا بخلاف اس کے تشابہ میں
اور دوسے معنی دلوں کے کئے باتوں کا احتمال رہتا ہے چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب

محدث دہلوی نے بھی یوں ہی لکھا ہے پس لمجاظ اس تعریف قواعد اصول کے رکھنا
 چاہئے کہ لفظ استواء کا محکم فی المعنی ہے یا متشابہ چونکہ ہم عنوان کتاب میں بدلائل نقلی
 ثابت کر آئے ہیں کہ کلام عرب میں استواء کا لفظ مختلف معنوں میں مستعمل ہے لہذا
 آئیہ کریمہ استوی علی العرش کا مفہوم لغتاً مختصر نہیں ہے چنانچہ امام مجتہد الاسلام نے
 بھی الجام العوام میں اسی طرح بیان فرمایا ہے تو یقیناً ثابت ہو گیا کہ حسب قواعد اصول
 کے بھی یہ آیات استواء کے متشابہ فی المعنی ہیں یہی وجہ ہے مفسرین بھی اسکی مراد
 لینے میں ہم مختلف ہیں قَالَ الشَّيْطَانُ فِي الْاِتِّفَانِ هِيَ الْمُنْشَاةُ كَمَا تَأْتِي آيَاتُ الْوَصْفَاتِ
 لَخَوَالِجِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى النُّجُوعُ يَعْنِي اِمَامُ سَيُوطِي نے اتقان میں کہا ہے کہ مشابہات
 الرحمن علی العرش استوی النُّجُوعُ وَقَالَ ابْنُ الْهَكَمِ فِي الْمَسَائِرِ اِذَا مَرَّ الْمُنْشَاةُ كَمَا تَأْتِي
 يَعْنِي ابْنُ هَامٍ نے سائرہ میں کہا ہے کہ یہ آیت استواء کی مشابہات سے ہے انتہی
 وَقَالَ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ السَّعْدِيُّ اِنِّي اُحْسِنُ فِي تَرْجُومَةِ الدَّرَجَةِ الْمُضِيَّةِ وَبِرُكْوَى عَنْ الشَّعْبِ
 اِنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْاِسْتِوَاءِ فَقَالَ هَذَا مِنْ مُنْشَاةِ الْقَدَانِ يَعْنِي شَيْخُ مُحَمَّدٍ سَفَارَتِي حَبَلِي
 شَيْخُ دَرَامُضِيہ میں شبہی سے روایت کرتا ہے کہ تحقیق وہ سوال کیا گیا استواء
 تو یہیہ صفت مشابہات سے قرآن کے ہے اور دلائل شاہ عبد القادر صاحب تفسیر
 موضع القرآن میں سورہ اعراف کے زیر آیت ثم استوی علی العرش کہتے ہیں کہ یہ
 مسئلہ مشابہات سے ہے اور بلا حسین کاشفی نے تفسیر حسنی میں سورہ اعراف
 میں زیر آیہ مذکور کہا ہے کہ استواء ایک صفت ہے خدا کی بلا کیف و بلا وصف
 اور یہ منجملہ مشابہات قرآن کے ہے ہم اوس پر ایمان رکھتے ہیں اور تاویل اوسکی
 حکایہ چھوڑتے ہیں انتہی۔ امد قاضی ثناء اللہ صاحب بانی تہی مالا بد منہ تحریر فرمایا

کہ معنی اوسکے احاطہ و قرب و معیت کی ہم نہیں جانتے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے استواء
 علی العرش کی معنی ہم نہیں معلوم ہے لہذا معنی ظاہری پر اوس کے محل ذکرین انتہا
 اور چونکہ تشبیہ عبارت ہے اتصاف سے ایسے صفات کے بارگاہ سبحانی میں کہ
 اوسکا غیر بھی اوس سے متصف نہ ہو پس بلحاظ اس مشابہت معنی کے بھی لفظ استواء کا تشابہ
 ہوا یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیت استواء کی مجہول کہا اور حاکم
 معنی مراد ہی معلوم ہوتی تو پھر امام مالک یہ کہیوں فرماتے کہ وَكَانَ يُقَالُ كَيْفَ وَكَيْفَ
 اسوقت ہمارے پاس اس قسم کے کتابین موجود ہیں جن میں سے اس بارہ میں ایہ
 دین کے اقوال پیش کر سکیں لیکن اس کے قبل جو بعض اقوال اہل علم کے گزر چکے
 ہیں اگر ہوس ہے تو اس قدر بس سبب والا بحث

پس در حالیکہ بموجب اذعانے امام محمد موصلی آیات استواء کے محکم فی المعنی ہونے
 تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کیوں فرماتے کہ وَكَانَ يُقَالُ كَيْفَ وَكَيْفَ اور یہ کہیوں
 کہتے کہ كَيْفِيَّتُهُ مَجْهُولٌ وَالسَّوَالُ عَنْهُ بِأَعْدَ اور نیز امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے
 فرماتے کہ یہ صفات بلا کیف ہیں اور ابو الحسن شیبانی یہ کہیوں لکھتے کہ اَتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ
 عَلَى الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ عَلَى الْإِيمَانِ بِالْصِّفَاتِ مِنْ غَيْرِ تَقْسِيرٍ وَلَا تَشْبِيهِ اور امام
 غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس قدر تصریح کے ساتھ کہ جس وجہ سے یہ فرماتے کہ خدا مستری
 بر عرش خود است بمانیکہ مراد تعالیٰ از استواء است پس اس سے معلوم ہوا کہ قول
 امام مالک کے کیفیت مجہول کا مفہوم استواء کی معنی کی مجہولیت ہے اور شاہ ولی اللہ
 محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کیوں تحریر کرتے کہ او بالاسے عرش است چنانکہ تعریف
 کرد ذات خود را لاکن نہ بمراد مکانی و جاوے بلکہ کہے معنی داند حقیقت این تفوق

واستواء را اگر خود شس و نچتہ کاران در علم انکسائیہ و اذن را خدا تعالیٰ و نزد خود علمی گویا
 یہاں شاہ صاحب نے لا یعلمکما و یلیکم الا اللہ و انرا یخون فی العلم کے ذکر سے
 ثابت کر دیا ہے کہ آیات افق و استواء کے تشابہ فی المعنی ہیں واللہ اعلم۔

پس جن لوگوں نے باوجود رتقہ و صراحت کے ان آیات تشابہ کو محکم فی المعنی
 ٹھہرا کر دوسرے نفسوں میں سرچہ یقین الاول و الآخر یا وہو معکم انما کنتم یا ہوا للہ
 فی السموات و فی الارض کی تاویل کرتے ہیں ان کے حق میں ابن القیم صاحب
 کی اس تمام عبارت کو منطبق فرمائیے جو اعلام الموقعین میں لکھا ہے کہ ان لوگوں کی
 دوسرا ہین ہیں روکنے میں سمنون کے ایک رد کرنا اور سکا ساتھ تشابہ قرآن یا حدیث
 کے دوسری ٹھہرانا اور انکا محکم کو تشابہ واسطے بیکار کرنے دلالت اور سکے کے۔ الی آخر
 جو اد پر گزرجلی ہے۔

قال۔ پیرا اس کی مثال میں یہ ذکر کیا جیسے کہ رد کرنا اور انکا محکم معلوم بالضرورت کو
 جسکو لائے پیغمبر و رسول اثبات علو و خدا کا خلق پر اور مستوی ہونا اور سکا عرش پر ساتھ
 تشابہ قول و ہو معکم انما کنتم و کن اقرب الیک من حیث کل الوریث و ما یكون
 من جوی ثلثہ الا ہو سر الیہم۔ اور مثل اس کے اور تغیل و تحمل کرنا جن سے نصو
 علو و فوقیت کو ساتھ تشابہ کے رد کیا انتہی پہر بارہین مثال میں اٹھارہ وجہ سے
 بدلیل کتاب و سنت علو و استواء کو ثابت کیا ہے اور کتاب حاوی الارواح میں
 فرمایا پیدا کئے غانے سات آسمان بعضے اذن کے اور بعض کے اور سات زمین
 بعض اذن کے نیچے بعض کے اور درمیان زمین علیا اور آسمان دنیا کے پانچ
 برس کا رستہ ہر اور درمیان ہر آسمان کے دوسرے آسمان تک پانچ برس کا

رستہ ہے اور پانی فوق ساتون آسمان کے ہے اور عرش رحمانی کا فوق پانی کے
 ہے اور اللہ عزوجل اور پر عرش کے ہے اور کرسی جگہ اوس کے دونوں قدموں کے
 ہے اور وہ جانتا ہے جو کچھ ساتون آسمانوں اور زمینوں میں اور درمیان اوج کے
 ہے اور جو نیچے زمین کے ہے اور جو دریا کی تہ میں ہے اور جانتا ہے جگہ اوگنے
 ہر بال و درخت و کہنی اور روئیدگی کی اور جگہ گرنے پر پتے کی اور گنتی ہر کلمے کی اور
 گنتی ریت اور کنکرے اور خاک کی اور وزن پہاڑوں کو اور بندوں کے اعمال
 اور آثار اور کلام اور سانشون کو اور جانتا ہے ہر چیز کو نہیں چھپی اوس پر کوئی چیز اور وہ
 اپنی ذات کے اور پر عرش کے ہے فوق ساتون آسمان کے اور ورے اوس کے
 پر دے ہن نور اور ظلمت کے اور اوس کے جس کے ساتھ وہ دینا تر پس اگر محبت پڑے
 کوئی بدعتی مخالف ساتھ قول اللہ تعالیٰ کے وَلَوْ كُنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلٍ أَلَمْ يَلِدْ
 وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ وَهُوَ مَعَهُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ أَوَلَمْ يَكُنْ مِنْ بَنِي آدَمَ لَمَّا خَلَقَ الْإِنْسَانَ
 هُوَ رَبُّكُمْ أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ كَافِرًا اوس کے متشابہ قرآن سے تو کہہ مراد خدا کی ان آیتوں
 سے علم ہے اس لئے اللہ تعالیٰ اور پر عرش کے ہے فوق ساتون آسمان کے جانتا ہی
 اس سب کو اور وہ جدا ہے اپنے خلق سے نہیں خالی اوس کے علم سے کوئی کمال
 اقول حق سبحانہ تعالیٰ کا فوق و علو استوار جو مخصوص ہے اوس کا انکار بے شک
 کسی طرح جائز نہیں ہے بلکہ اوس پر ایمان لانا واجب ہے مگر اس فوق سے جہت مکان
 اور استوار سے عرش پر بالذات حق سبحانہ تعالیٰ کا استقرار و تجز و محصر مراد لینا جسکو
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہیں لایا اور نہ کچھ بیان فرمایا۔ بدست
 ادا ہے اسے امام مالک نے کہا کہ معنی استوار کی مجہول ہے پس جس استوار کی

معنی مجہول ہوا و سکو محکم فی المعنی کہنا صحیح محکم ہے کیونکہ اگر لفظ استواء کا محکم فی المعنی ہوتا تو امام مالک اور علی معنی نہ بتلا کر الشوال حنہ بداعتہ کیوں کہتے۔

بہت دور سے ہمارا سوال چلا آ رہا ہے کہ خدا تعالیٰ کا عرش کے سوا کہاں نہونا اور بالذات عرش پر اسکا مستقر ہونا کہاں سے نکالا گیا ہے اور یہہ استقرار بھی ایسا جسکی یہہ کیفیت بتلائی گئی ہے کہ اللہ عزوجل اوپر عرش کے ہے اور کرسی جگہ اس کے دونوں قدموں کی ہے اور ایسی معنی اس دعویٰ کے ساتھ کی گئی ہے کہ یہہ محکم فی المعنی ہے جسکا محل ظاہر یہہ کیا جاتا ہے پس بحسب ظاہر حق تعالیٰ کے عرش پر مستقر ہو کر اس کے دونوں قدموں کی جگہ کرسی پر ہونے کا محل ظاہری ہی کیا جاتا جیسے کوئی شخص معمولی طور سے وقت پر ٹک کر اپنے ہر دو پاؤں کو تخت کے نیچے کے طرف ایسے لٹکائے رکھے جسکے تلوسے کرسی پر ٹکے رہیں۔

پس کیا یہہ محل جو اس کے ظاہری معنی سے پیدا ہوتا ہے سراسر کیفیت نہیں ہے اگر ہے تو ہر اپنے آپ کو ان اعتراضوں بچانیکے لئے عرش پر بیٹھ کر پاؤں کرسی پر رکھنے کے معنی کو بے کیف بیان کیا جاتا ہے اس کے کیا معنی ہونگے اگر اس بے کیف کے معنی ظاہری بھی دیے ہی ہیں جیسے کہ عرش پر بیٹھ کر ہر دو قدم نیچے کے جہت میں کرسی پر رکھنے کے ظاہری معنی لئے گئے ہیں تو دعویٰ کے مخالف ثابت ہو جاوے گا والا باوجود بیان معنی باکیف کے ہر اس کے بے کیف ہونیکے معنی فی الہن الثایل ہوگی۔

اب یہہ تو فرمائے کہ اللہ تعالیٰ تو بالذات عرش پر ہے اور اس کے دونوں قدم کی جگہ کرسی ہے اور یہہ محکم فی المعنی ہے باوصف اسکے اور وہ خدا جہاں ہے اپنے

مخلوق سے کے پہر کیا معنی ہیں مگر اس کا ظاہر مفہوم تو ذات سے عرش پر مستقر ہونے کے
 مخالف ہے کیونکہ یہ عرش پر ایسا استقرار ہے کہ بوجہ ہر دو قدم کی جگہ کر سی ہونے کے
 عرش و خالق عرش کے درمیان جدائی و دوری متصور نہیں ہو سکتی لہذا عرش
 اوس سے خالی نہیں رہ سکتا مگر ہزار افسوس کے قابل ہے یہ دعویٰ کہ **هُوَ عَرْشُهُ**
فَوْقَ الْعَرْشِ کی معنی تو محکم فی المعنی ہے اور تاویل کرنا بدعت ہے بلکہ اس کی ظاہری
 معنی یہ لینے واجب ہے کہ لوح محفوظ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عرش کے اوپر ہے
 مگر وہ محکم متشابہ فی المعنی ہے لہذا تاویل کر کے ذات سے علم مراد لینا اور یہ
 معنی کرنا واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمارے نزدیک ہے اسی طرح اس آیت کریمہ
وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ میں **هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ** کا جملہ محکم فی المعنی ہے کیونکہ
 اللہ تعالیٰ ذات سے آسمان پر ہے مگر اس کا دوسرا جملہ متشابہ فی المعنی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 تو ذات سے عرش پر ہے لہذا اس کی تاویل کرنا اور معنی لینا ضرور ہے کہ اللہ کا علم زمین
 پر ہے پس یہ حکایت بعینہ موافق معنی ظاہر اس آیت کے ہے کہ **لَقَوْمٍ بَعْضٌ مِنْكُمْ**
بِبَعْضٍ کیونکہ **هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ** کا جملہ محکم ہوا تو اللہ تعالیٰ کافی الارض ہونا متشابہ
 ٹھہرایس متشابہ کو محکم پر عرض کیا تو **هُوَ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ** باطل ٹھہرایس سچ فرمایا سوا اللہ
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے **أَنَّمَا هَلَكُ مِنْكُمْ مَنْ كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ** اَضْرَبُوا كِتَابَ اللَّهِ
بَعْضُهُ بَعْضٍ وَاِنَّمَا نَزَّلَ كِتَابَ اللَّهِ لِيُصَدِّقَ بَعْضُهُ بَعْضًا فَلَا تَكُنْ مِنْ بَاطِلٍ
بِبَعْضٍ فَمَا عَلَّمْتُمْ مِنْهُ فَعُولُوا وَمَا جَعَلْتُمْ وَكَالَ الْغَلِيظِ اِلَّا عِلْمًا اِدْوَاهِ اِحْمَد و
 ابن ماجہ) یعنی سوائے اسکے نہیں کہ ہلاک ہوئے وہ لوگ کہ تم پہلے تم سے
 ساتھ اسی کے کہ مارا انہوں نے اللہ کی کتاب کے بعض کو اور بعض کے

دینے تناقض پیدا کیا آیات میں کہ یہہ آیت مخالف اس آیت کے ہے اور وہ آیت مخالف اس کے یعنی ایک آیت کو رد کیا دوسرے آیت سے اسوائے اسکے نہیں کہ نازل ہوئی کتاب اللہ کی سچا کرتی ہے بعض اس کے بعض کو دینے باہم تناقض نہیں ہیں بلکہ ایک آیت مصدق ہے دوسری کی پس مت جھٹلاؤ بعض اس کے کو بعض سے پس جو جانو تم اس سے پس کہو اور جو نہ جانو پس سو نہ پو اسکی معنی کو طرف اس کے جاننے والے کے۔ الغرض سارے اس قصہ کا حال اسقدر ہے کہ آیت استوار کے محکم فی المعنی ہیں اور آیات قرب و معیت کے متشابہ ہیں مگر یہ نہیں بتلایا کہ اسکا سبب کیا ہے حالانکہ قرب و معیت ذاتی منصوص ہے مگر صرف اس معیت ذاتی کی کیفیت مجہول ہے تاہم صفات معیت و احاطت میں وہ اختلاف و تعدد معنوں کا واقع نہیں ہے جو لفظ استوار کے معنوں میں محتاب رہا تشابہ مخلوقی صفات کے ساتھ ہیں تو صفت استوار اور معیت و احاطت کی شادی ہے کیونکہ انکا اطلاق خالق و مخلوق میں مشترک ہے لہذا بمقابلہ صفت معیت و احاطت کے صفت استوار کا متشابہ ہونا اقوی و ارجح ہے باوجود اسکے وہ متشابہ اور یہہ محکم یہہ ایک عجیب قسم کا محکم ہے۔

غیر یہہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ یہہ کیونکر جائز ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے ایک مخلوق لوح محفوظ کے ساتھ رہے اور اپنے ایک دوسرے مخلوق عرض پر بالذات ٹہرے جبکہ مفہوم بھی معیت ہے تو یہہ کیوں اپنے مخلوق اس کے ساتھ اسکی ذاتی معیت نا جائز ٹھہری اور معیت علی کے لینے کی کیا ضرورت پیش آئی

اگر بعض اپنے مخلوق کے ساتھ ذاتی معیت سے ذات مطلق و مقدس میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے تو پھر کون سا وہ نقصان ہے جو دوسرے مخلوق کے ساتھ کی معیت سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر لوح محفوظ و عرش کی ایسی معیت ذاتی ممکن ہے جس سے کوئی نقصان لازم نہ آوے تو پھر اور مخلوق کے ساتھ ویسی ہی معیت کیوں ممکن نہیں اگر ذاتی معیت میں کسی نقصان کا احتمال ہے تو پھر وہی بدگمانی علمی معیت کے ساتھ کیوں نہیں کیجاتی کیا کسی مخلوق کے ساتھ معیت ذاتی سے نقصان کی حفاظت تو ضرور ہے اور صفات کی معیت سے اس نقصان کی صیانت ضرور نہیں اور کیا جس طرح ذات حق مطلق و منزہ و بے عیب وہ نقصان ہے اسی طرح صفات حق بھی مطلق و منزہ و بے عیب و نقصان نہیں ہیں؟ اگر ہر دو کا حکم مطلقیت و نزاہت میں واحد ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ ذاتی معیت تو ناجائز ٹھہرے اور علمی جائز اور یہ بھی ایسی کہ نہیں خالی اس کے علم سے کوئی مکان۔ پس یہہ عموم مکانیت تو مذہب معتزلہ کے مشابہ ہو گئی کیونکہ جہاں اس کا علم ہوگا وہیں ذات بھی ہوگی اسوجہ سے کہ بغیر ذات کے کسی مکان میں علم کا ہونا محال ہے الغرض یہہ تمام خرابیاں اس لئے پیدا ہو گئیں کہ خلاف طریقہ سلف کے صرف اپنی قیاسی بنیاد پر آیات مشابہ کے ایک حصہ استوار و فوق کو تو محکم ٹھہرایا اور اس سے اس کے دوسرے حصہ قرب و معیت کو رد کرنا چاہا، لہذا اگر محبت بکڑے کوئی بدعتی آیات قرب و معیت کے ساتھ مخالف قول الہی **الْمُحْسِنُونَ عَلَى الْعَمَلِ سَيُجْزَوْنَ** وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ کے تو کہہ یہہ ہر دو متشابہ ہیں لہذا جیسے کہ فوق سے مراد جہت مکانی اور استوائی سے مراد استقرار و تحیر کا لینا بدعت ہے

اوسی طرح معیت ذاتی کو معیت علمی سے تعبیر کرنا بھی بدعت ہے جیسے کہ امام شافعی کا فتویٰ اس بارہ میں گذر چکا ہے۔

قال۔ ساری عبارت کو عقاید اہل حدیث میں ذکر کیا ہے اور کہا بھی مذہب ہر علماء حجاز و شام وغیرہم کا سوجو کوئی مخالفت کرے اس مذہب کی باطلعن کرے اسمین یا عیب کرے اوس کے قایل کا وہ مخالف مبتدع خارج ہے جماعت ہے زایل ہے رستے سنت اور طریق حق سے انتہی اس سے معلوم ہوا کہ آیات و احادیث استواء و فوق کے محکمات ہیں اور آیات معیت و قرب وغیرہ کے متشابہ اور متشابه کو طرف محکم کے پہیرنا چاہئے نہ یہ ذکرنا محکم کا متشابہ ہے۔

اقول۔ آیات و احادیث استواء و فوق کا متشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہو چکا ہے اولاً یہ کہ اوسکی معنی مرادی محصور نہیں ہے کیونکہ لفظ استواء کلمے مختلف معنوں پر محتمل ہے لہذا از روئے قواعد اصول کے یہ متشابہ ہے ثانیاً یہ کہ صفت استواء کی صفت خلق کے متشابہ ہونے سے بھی متشابہ ہے اگرچہ قرب و معیت بھی بوجہ ثانی تشابہات سے ہے نہ کہ معنی اول یعنی معیت کی معنی میں وہ احتمال نہیں ہے جو استواء کی لغت و معانی کی وجہ سے مراد محتمل ہو گئی ہے بلکہ اس صفت کا اطلاق حق و خلق میں مشترک ہونے سے معیت کا مفہوم معنا متشابہ ہو گیا ہے پس اس صورت میں آیات قرب و معیت کو آیات استواء و فوق کے طرز پہیرنا گویا ایک متشابہ سے دوسرے متشابہ کا رد کرنا ہے مثلاً ہر دو حدیث ترمذی کے دو حصوں سے پہلے حصہ تو تھا **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَوْقَ ذَلِكَ كَلِمَةٌ** اور دوسرا حصہ **وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوَ أَنَّهُمْ لَيُجْعَلَنَّ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَيْطَ عَاوَدَ اللَّهُ تَعَالَى**

ھُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمٌ ہے اور اَوَّل ہر دو حصوں میں
 سے پہلے حصہ ثَمَّ اللَّهُ فَوْقَ ذَٰلِكَ کو تو محکم فی المعنی کہنا اور دوسرے حصہ جَبْطًا
 عَلَی الدِّیۃ کو متشابہ کہہ کر اللہ علم ذات صفت علم مراد لینا اوسطے صحیح نہوگا کہ ان ہر دو جملوں میں
 حدیث کے لفظ اللہ کا علم ذات محکم فی المعنی واقع ہے باوجود اس کے ایک مقام
 پر پہلے جملہ میں تو لفظ اللہ کا مَدْلُول ذات واجب الوجود کو لینا اور پھر اسی لفظ اللہ
 سے دوسرے جملہ حدیث میں علم کی تعبیر پر جزم کرنا تاویل باطل ہے بلکہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تو خبرِ اَوَّل حدیث کو سرسری طور پر بیان فرمادینا اور جزو
 ثانی کو قسم کے ساتھ متعلق کرنا اور اوپر آئیہ کریمہ ھُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ کا استشہاد
 فرمانا دلالت کرتا ہے کہ مضمون اس حدیث کا ہرگز موئل نہیں ہے والا لفظ موئل
 پر کبھی آپ قسم نہیں لیتے اور آئیہ کریمہ ھُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ سے استشہاد فرماتے کیونکہ
 آئیہ مذکورہ عموم معیت و مطلقیت ذاتی پر دلالت صریحی رکھتی ہے گو صفت معیت
 کی متشابہ ہے لہذا کیفیت ادسکی مجہول ہے مگر معیت اللہ کی (جبکا مَدْلُول ذات محکم
 محکم ہے پس بعد اس قدر وضاحت کے پھر بھی کیا حدیث دو لو کی متشابہ اور قابل
 تاویل ہے؟ اور کیا ادسکی معنی ظاہری کا لینا درست ہے۔ نہیں بلکہ بدعت ہو
 کیونکہ یہ تاویل صحابہ رضی اللہ عنہم سے غیر مروی ہے۔ تو پھر ادسکے مخالف اہل
 حدیث کا عقیدہ کیونکر ہو سکتا ہے (حافظ الترمذی نے جو علی علم اللہ سے تعبیر کی ہے
 ادسکی وجہ ہم نے سابق ذکر کر دی ہے) البتہ اہل حدیث صفات الہی کو بطرح
 کہ وہ وارد ہوئے ہیں بلا کیفیت ادسکی حالت پر کبہ چوڑتے ہیں مثلاً استوار کی
 معنی اپنے دل سے ہٹنے اور بیٹھنے وغیرہ کی نہیں کرتے بلکہ ادس کی اصل مراد

ھُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عَالِمٌ بِهِ اورا دن ہر دو حصوں میں
 سے پہلے حصہ ثَمَّ اللَّهُ فَوْقَ ذَٰلِكَ کو تو محکم فی المعنی کہنا اور دوسرے حصہ جَبْطًا
 عَلَی الدِّیۃ کو متشابہ کہہ کر اللہ علم ذات صفت علم مراد لینا سوسطے صحیح نہوگا کہ ان ہر دو جملوں میں
 حدیث کے لفظ اللہ کا علم ذات محکم فی المعنی واقع ہے باوجود اس کے ایک مقام
 پر پہلے جملہ میں تو لفظ اللہ کا مدلول ذات واجب الوجود کو لینا اور پھر اسی لفظ اللہ
 سے دوسرے جملہ حدیث میں علم کی تعبیر پر جزم کرنا تاویل باطل ہے بلکہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تو خبرِ اول حدیث کو سرسری طور پر بیان فرمادینا اور جزو
 ثانی کو قسم کے ساتھ متعلق کرنا اور اوپر آئیہ کریمہ ھُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ کا استشہاد
 فرمانا دلالت کرتا ہے کہ مضمون اس حدیث کا ہرگز مؤئل نہیں ہے والا لفظ مؤئل
 پر کبھی آپ قسم نکھالتے اور آئیہ کریمہ ھُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ سے استشہاد فرماتے کیونکہ
 آئیہ مذکورہ عموم معیت و مطلقیت ذاتی پر دلالت صریحی رکھتی ہے گو صفت معیت
 کی متشابہ ہے لہذا کیفیت اسکی مجہول ہے مگر معیت اللہ کی (جبکا مدلول ذاتی ہے)
 محکم ہے پس بعد اسقدر وضاحت کے پھر بھی کیا حدیث دو لو کی متشابہ اور قابل
 تاویل ہے؟ اور کیا اسکی معنی ظاہری کا لینا درست ہے۔ نہیں بلکہ بدعت ہی
 کیونکہ یہ تاویل صحابہ رضی اللہ عنہم سے غیروہی ہے۔ تو پھر اس کے مخالف اہل
 حدیث کا عقیدہ کیونکر ہو سکتا ہے (حافظ الترمذی نے جو علی علم اللہ سے تعبیر کی ہے)
 اسکی وجہ ہم نے سابق ذکر کر دی ہے، البتہ اہل حدیث صفات الہی کو بطرح
 کہ وہ وارد ہوئے ہیں بلا کیفیت انکی حالت پر کہہ چوڑھتے ہیں مثلاً استوار کی
 معنی اپنے دل سے ہٹنے اور بیٹھنے وغیرہ کی نہیں کہتے بلکہ اس کی اصل مراد

جس طرح کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زبان مبارک سے سنا نہایا اونکو پہونچا تھا پس جو کوئی اس کے سوا اون سے معنی کو پوچھتا تھا تو اوپر وہ سختی کرتے تھے اور زبرد تو بیخ سے پیش آتے تھے چنانچہ داری نے کہا ہے کہ عبداللہ بن صبیح نے مشابہ قرانی کی معنی کو پوچھا تھا امیر المومنین حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اوسکو خوب پٹوایا تھا اور امام مالک بن انس سے کسی نے استواء کی معنی پوچھتی تھی تو قال الشکال عندہ بدعت کہرا اوسکو اپنی مجلس سے نکلوا دیا اسی طرح امام احمد حنبل نے بھی فوق و استواء کو قبول کر نیکیے سوائے کوئی شاخ جہت و تخیر وغیرہ کی اپنے طرف سے نہیں نکالی تھی بلکہ اس امر میں تو آپ کو کمال درجہ کا احتیاط تھا۔

قال - اور مقاتل بن حیان نے کہا ہلکو یہ بات پہونچی ہے کہ وہ قریب ہی ساتھ علم اپنے کے اور اپنی ذات سے فوق عرش ہے اور طحاوی نے کہا وہ محیط ہے ہر چیز کو اور فوق ہے اس کے انتہا اور قرآن شریف میں جہاں ذکر احاطی کا ہے علم آیا ہے وہ محمول ہے مقید پر جس طرح فرمایا اِنَّ اللّٰهَ قَدْ احَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا اور فرع ثابت میں ہے کہ جمہور محدثین اس پر ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ عرش کے رہتا ہے عرش اس سے خالی نہیں ہوتا باوجود اس کے نزدیک ہونے اور نزول فرمانے کے طرف آسمان و نیلے کے اور نہیں ہوتا عرش اوپر اس کے اور نہیں اترنا اس کا مانند اتنے اجسام کے سطح سے طرف زمین کے اس طرح ہر کہ جہت اون کے اوپر بلکہ اللہ تعالیٰ پاک ہے اس سے انتہی۔

اقول - اصل کلام امام طحاوی کا یہ ہے کہ وَهُوَ جَلَّ وَعَلَىٰ مُسْتَقْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَكَأَنَّهُ يُحِيطُ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ قَدْ أَجْزَمَ عَنِ الْإِحْاطَةِ بِدَوَائِلِهَا لَخِيْنَةُ ذَاتِ عِلْمٍ جَلَّ

کی مستغنی ہے عرش سے اور ماسوا سے اس کے سے اور احاطہ کی ہوئی ہے ہر سے
کو اور فوق اس کے کو اور تحقیق عاجز ہیں احاطہ کرنے سے اس کے خلق اور علی الخ
اور مولوی محمد انحفی نے اسکی شرح میں فرمایا ہے وَأَنَّا قَالُ جَلَّ وَعَلَى مُسْتَغْنَى عَنِ الْعَرْشِ
وَمَا دُونِهِ نَفِيًا لِّلْوَهْمِ الْحَاجَةِ إِلَى السَّمَكِ عَلَى الْعَرْشِ وَالْمَخِيزِ فِي الْحَقِّ كَمَا قَالَ الْجَمَّةُ وَأَنَّا
يَقُولُ وَفَوْقَهُ الْفَوْقِيَّةُ مِنْ حَيْثُ الْقَهْرِ وَالْغَلْبَةِ كَمَا مِنْ حَيْثُ الْمَكَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَهُوَ لَا يُحِيطُ
فَوْقَ عِبَادِهِ بِعَيْنٍ نَهْنَهْنٍ كَمَا مَسْتَغْنَى عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُونِهِ مَكْرَاسُ نَفِيٍّ كَرْنِ وَهْمٍ اِحتِجَاجِ
کے طرف عرش کے اور تجیز کے جہت میں جیسا کہ کہا ہے مجسمہ نے اور ارادہ کیا ہے
قول فوقہ سے فوقیت از روئے قہر و غلبہ کے نہ باعتبار مکان کے جیسا کہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا ہے اور وہ قاہر ہے اپنے بندوں پر پس اس سے ثابت ہوگا کہ امام طحاوی
نے اپنے قول میں احاطت کے ساتھ علم کی اور فوق کے ساتھ جہت کی قید نہیں
لگائی ہے بلکہ انہوں نے (وہ محیط ہے ہر چیز کو) کہنے سے علم مراد نہیں لیا کیونکہ
مرجع ضمیر کا ذات ہے اور فوق ہے اس کے کہنے سے اسکی ذاتی فوقیت جملہ
اشیاء پر بیان کی گئی ہے کیونکہ لفظ اس کے کی اصناف ہے طرف ذات اشیا
کے غرض اس جملہ کے (کہ وہ محیط ہے ہر چیز کو اور فوق ہے اس کے) کہنے سے امانت
سے علم کی قید اور فوقیت سے جہت عرش کی قید کو مطلق کر دیا ہے بشرطیکہ طحاوی کے
کلام کے معنی متبادر لئے جاویں والا تاویل کو سننے کی تو بہت گنجائش ہے کہ جس سے
اولن کے اس بیان کا اصل ماخذ جو کلام الہی کا قول کہ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ
ہے تاویل سے نہیں بچ سکا تو بچارہ طحاوی کیا اور اسکا کلام کیا اور مقال میں
حیاء نے جو یہ کہا ہے کہ ہر چیز پر پختی ہے یہ بات کہ وہ قریب ہے ساتھ علم اپنے

اور اپنی ذات سے فوق عرش ہے کاشکے اوس ذات مطلق کے قرب کی تاویل علم
ساتھ یا فوقیت کی تاویل حیت کے ساتھ پہنچنے کا ماخذ یہاں بتلادیا جاتا تو بہتر تھا
کیونکہ ایک عرصہ سے ہم اس تاویل کے ماخذ کے درپے و متلاشی ہیں یا اگر اس
پہنچنے کی ہی بنیاد ہے کہ جہاں ذکر احاطت کا بے قید علم کے آیا ہے وہ معمول و
مقید پر دلیل آیہ کریمہ **إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** کے تو افسوس ہے کہ
ہم کو اس کے خلاف یہ بات پہنچی ہے کہ آیت بالا میں جہاں قید علم کے ساتھ
آئی ہے وہاں احاطت علمی لیا جاوے۔ اور جہاں **كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا** مطلقاً
احاطت ذاتی آئی ہے وہاں احاطت ذات مطلق کی بلا قید علم کے لیا جاوے تاکہ
ذات و صفات الہی میں جو عین یکدیگر ہیں **الْفُتُكُ** متصور نہ ہو سکے (اس کا تفصیلی جواب
آگے گزر چکا)

کتاب فرع ثابت کے قول سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ تو ہمیشہ عرش ہی پر رہتا ہے
اور عرش کبھی اوس سے خالی نہیں ہوتا اور عرش محیط سموات ہونے سے اللہ تعالیٰ
بھی عرش پر بالذات محیط ہوا تو افسوس کہ اوس ذات مطلق کے احاطت ذاتی کی
کردی شان ہو گئی **أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا** احاطت کے مختلف صورتیں ہیں
ایک احاطت کردی جیسے کہ زمین کے اوپر اطراف سے آسمان محیط ہے دوسری
شان ماسی جیسے کہ بدن پر چمڑا لپٹا ہوا ہے تیسری شان حلولی جیسے کہ لوس ہے کو
آگ میں ڈالین تو آگ تمام لوس ہے کو اندر و باہر سے گھیر لیتی ہے لیکن حق سبحانہ تعالیٰ
کی احاطت ان تمام شانوں سے منزوع ہے اور اس شان تنزیہی کی احاطت ذاتی
اس صورت میں متحقق ہوگی جبکہ ذات مطلق کی اپنے مخلوق سے نہ متصل ہواؤ

منفصل ہر دونوں میں ہمیت و بعد واقع ہوا اور نہ اتحاد و حلول بلکہ اس شانکی احاطت
 اگر کچھ پائی جاتی ہے تو روح کی ہے اپنے اجزائے بدن پر **وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلٰی**۔
 اگر چشم بنیاد ہے تو دیکھئے اور دل دانا ہے تو سمجھئے کہ جب حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت
 عرش کے ساتھ جو وہ بھی ایک مخلوق ہے جائز ہے تو وہی ذاتی احاطت اس کے
 دوسری مخلوقات کے ساتھ کیونکہ ناجائز ٹھہری اگر اسکی وجہ بقول صاحب فرع
 ثابت کے ہی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات ہمیشہ عرش پر ہے اور کبھی عرش اس
 سے خالی نہیں رہ سکتا ہے جسکی وجہ سے زیر عرش کے اشیاء کے ساتھ علمی احاطت
 کا تعبیر کرنا ناگزیر ہوا ہے تو اسی فرع ثابت کے قول کے موافق اس ذات مطلق کا
 فوق عرش رکھنا بجائے تحت عرش کے سارے دنیا پر بلا نقل و حرکت کے نزول ممکن ہے
 تو پھر اسی شان سے یعنی جس طرح سے کہ احاطت ذاتی اس ذات مطلق کی عرش
 کے ساتھ ہے بجا لے رکھ کر پھر اسکی احاطت ذاتی دوسرے مخلوقات کے ساتھ
 ہونے میں بھی کوئی قباحت متصور نہ تھی لہذا اس صورت میں جمیع آیات استوار
 واحاطت و معیت ذاتی کے ساتھ بلا تاویل الفاظ و انحراف معنی کے بالیکر منظر
 ہو جاتی۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تہریر محمدین کا یہی مذہب ہے تاکہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ عرش پر ہے
 اور عرش اس سے خالی نہیں ہوتا اے حق سبحانہ تعالیٰ کی شان **اَلَا اِنَّ كَمَا كَانَ**
 ہے لیکن یہ قید دوامی ذات کی محض عرش کے ساتھ کسی ایک نص قرآنی یا دلیل
 حدیث نبوی سے بھی ثابت نہیں ہوئی ہے تو پھر محمدین کا مذہب کیسے۔ اور عرش
 کا اس سے خالی نہ ہنا بیشک صحیح ہے مگر بلا قید عرش کے کیونکہ حدیث صحیح میں وارد ہے

کہ لاکھ شے مٹا خلا اللہ باطل (متفق علیہ) مگر یہ خلوص مقابل دخول و حلول کے نہیں ہے جیسے کہ اسکی احاطت مثل احاطت کروی کے نہ تھی بلکہ کوئی موجود اس کے وجود باوجود سے خالی نہیں رہ سکتا جیسے کہ عرش بھی اس سے خالی نہیں رہتا اور ہر موجود پر اس کا وجود محیط ہے جیسے کہ وجود عرش پر وہ محیط ہے۔

اگرچہ یہ قول صاحب فرغ نابت کا صحیح ہے کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کا نزول مانند نزول اجسام کے نہیں ہے مگر افسوس ہے کہ صاحب رسالہ نجابتہ کا قول اس کے مخالف ہے یعنی وہ لکھتا ہے کہ نصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر جو ان میں سے سمجھ میں آوے اور سکا بولنا جائز اور اس پر اعتقاد لاوے اور جو ہم جمیت وغیرہ ہو اس پر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے حالانکہ جمہورین کا مذہب صاحب رسالہ فرغ نابت نے یہ بیان کیا ہے کہ اسکا نزول مانند نزول اجسام کے نہیں ہے جمین اوپر کے جہت سے نیچے کے طرف انتقال مکانی مقصور ہو مگر یہ قول مخالف ہے اس قول صاحب رسالہ نجابتہ کے جو نزول کے ظاہر معنی موہم جمیت کے لینے کو مذہب اہل حدیث کا بیان کیا ہے کا شک مجھے یہ معلوم ہو جاتا کہ ان دونوں پیشویان اہل ظاہر سے کون حق پر ہے والا اس اہم مسئلہ صفات باری میں یہ اختلاف اور باہم تناقض دعویٰ ہوں تو پھر اس رطب و یابس کا کوئی کیا جواب دے سکتا ہے۔

قال۔ حافظ ابن القیم نے فرمایا جمیع نے ان سب نصوص کو تشابہ پیرا پیر تشابہ کو محکم پر تسلط کر کے اسکا رد کیا پیر تشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت پکڑے ساتھ اس کا باطل پرادر کبھی دفع کیا ساتھ اس کے حق کو اور جسکو ذرا سی بھی سوجہ ہے وہ

جانتا ہے کہ نہیں کوئی چیز منصوص میں ظاہر تر اور نہ مبین تر از روئے دلالت کے
مضمون اور نصوص سے پس جب یہ تشابہ ٹھہرے تو ساری شریعت متشابہ ہوئی
اور کوئی چیز اوس میں محکم نہ ہوئی الی قولہ ہم سوال کرتے ہیں اللہ ثابت رکھنے والے دلوں
سے کہ ثابت رکھے دل ہمارے اپنے دین پر اور اوس ہدایت و حق پر جس کے ساتھ
پیغمبر کو بھیجا اور نہ پہرے ہمارے دلوں کو بعد ہدایت کر نیکی اِنَّهُ قَرِيبٌ مُّجِيبٌ۔
اقول۔ حافظ صاحب کا منشا راہی تقریر کو یہاں اِنَّهُ قَرِيبٌ مُّجِيبٌ پر ختم فرمانے سے
بالضرورت شان و نزول آیہ فانی قریب کے مخالف ہو گا کیونکہ حافظ صاحب کی عقیدت میں
توح حق سبحانہ تعالیٰ ساتون آسمانوں کے اوپر فوق عرش کے بہت ہی دور ہے مگر
شان و نزول کے رو سے تو وہ بہت ہی نزدیک ہے چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ پوچھا تھا کہ آیا اللہ تعالیٰ ہم سے نزدیک ہے
جو آہستہ مانگیں یا دور ہے جو پکار کر کہیں جس کے جواب میں حکم ہوا کہ فانی قریب۔
احمال یہ امر صاف اور ثابت شدہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی تنزیہ ایسے
الفاظ سے کی ہے جو محکم فی المعنی ہیں کیونکہ محکم میں احتمال دوسری تاویل کا باقی نہیں رہتا
مثلاً قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ۔ وَلَا تَكُنْ
سَيِّئًا وَلَا تَوَمَّرَ۔ هُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ۔ فَلَا تَحْبِلُوا لَبَّيْكَ اللَّهُ اِذَا دُعِيَ
اسی طرح کے بہترے الفاظ منصوص ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق سے جسم
و جسمانیات کی تنزیہ میں قطعی الدلالت اور حکم محکم کا رکھتے ہیں پس حکم اِذَا دُعِيَ تَحْكُمُ
هَٰذَا الْكِتَابِ کے یہ آیات محکمہ تنزیہ الہی کے بارہ میں ہیں جن کے معنی صاف
اور رکھے ہوئے ہیں جو اہل قرآن ہیں وَ اَخْوَمَتْ شَيْئًا۔ یعنی جن آیتوں کے معنی ظاہر

مخالف محکات معلوم دیتے ہیں وہ مشابہات ہیں کیونکہ اس میں تنزیہ ذاتی کے
 خلاف تشبیہ کا وہم پیدا ہوتا ہے لہذا قَامَا الَّذِي فِي قُلُوبِهِمْ كَيْفَ نَبِيٍّ
 مَا تَشَابَهَ مِنْهُمَا اتِّغَاءَ الْفِتْنَةِ وَاتِّغَاءَ تَأْوِيلِهِ یعنی جنکے دلوں میں کئی ہے
 وہ پیروی کرتے ہیں اوس چیز کی جو لفظ شبہ کا ہوتا ہے اور کہو دہونڈتے
 ہیں واسطے فتنہ کے اور واسطے پہرے اس معنی تشابہ کو خلاف محکم
 کے پس ایسا ہی ہے حال مشبہ و کرامیہ و مجسمہ کا کہ انہوں نے ان
 سب نصوص محکمہ تنزیہ الہی کو تشابہ ٹھہرایا اور پہر آیات تشابہ کو درجہ میں بظاہر
 معانی لوازم جمعی کا وہم پیدا ہوتا تھا آیات محکمہ برجن سے ذات مطلق
 کی ان جملہ لوازمات جمعی سے تنزیہ ہونی تھی اسلئے اس کے اور کار دیا
 پہر تشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت پکڑے ساتھ اوس کے باطل پر اور کبھی
 دفع کیا ساتھ اوس کے حق کو جسکو ذرا سی بھی سوجھ ہے وہ جانتا ہے
 کہ نہیں کوئی چیز نصوص میں ظاہر تر اور نہ مبین تر از روئے دلالت کے
 مضمون ان نصوص سے پس جب یہ آیات تنزیہ و تقدیس ذات الہی
 کے تشابہ ٹھہرے تو ساری شریعت تشابہ ہو جاوے گی کیونکہ شریعت
 بنی ہے تنزیہ ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدیس پر اور کوئی چیز پر محکم و سبلی
 رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ
 أَنْتَ الْوَهَّابُ۔

قال۔ فصل نہم میں کہ نصوص کتاب و سنت محمول ہیں اپنے
 ظاہر پر نہ مطلق۔

اقول۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اجماع العوام میں ان الفاظ متشابہ استواء
 دیہ وغیرہ کے انبیت فرمایا ہے کہ یہ الفاظ جسمیت اور اوس کے عوارض
 پر اوس وقت اپنے ظاہری معنی پر دلالت کرتے جب اوسکا اطلاق
 ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ اوسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا ہے تو بالباہت
 معلوم ہوا کہ یہاں اوس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں بلکہ بیان
 کوئی دوسری معنی اس طرح کی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل
 ہواستہا۔

اور کہا امام نووی نے شرح مسلم میں اعتقاد رکھتے ہیں ہم تحقیق کہ ظاہر اوسکا
 مراد نہیں ہے اور اوس کے لئے ایسے معنی ہیں جو لایق ہے اللہ تعالیٰ
 کے لئے۔

اور کہا ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں کہ متفق ہیں سلف اور خلف اور
 تنزیہ اللہ تعالیٰ کے ظاہر معنی متشابہات سے جو محال ہیں اللہ پر۔
 اور کہا شیخ ابوالمعین نسفی نے پس جانا کیا یہ امر کہ یہ آیات پہیری گئیں
 ہیں اپنے ظاہر معنی سے تاکہ نہ ثابت ہوتا نقص و تدافع کلام میں حکمت والے
 خبردار کے

اور کہا ہے شیخ کمال الدین بن ابی شریف نے حاشیہ میں اپنے کہ اسوا
 شرط کیا ہے تنزیہ کی حالت تفویض میں تاکہ آگاہ کریں اتفاق پر سلف
 و خلف کے تنزیہ کرنے پر ظاہر لفظ سے اوس حد پر جو سمجھ میں لوگ اسباب
 ہوئے حقیقت اوس تعالیٰ شانہ کے مخالف سب حقیقتوں کے پس

نہیں جائز ہے حمل کرنا صفات حق تعالیٰ کا اور پراون صفات کے جو سمجھے
 جاتے ہیں صفات خلق سے اور قاضی ثناء اللہ ربانی تہی کتاب مالاہدہ
 میں استوار و دئے نزول وید وغیرہ صفات کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ معنی
 ظاہر پراون کے حمل نہ کرین اور تاویل کے درپے نہون بلکہ اوس کے معنی
 حقیقی کا حوالہ خدا کے علم پر کرین تا غیر حق کو حق نہ سمجھا جائے۔ صفات
 و افعال الہی کے ادراک حقیقت میں سوائے جہل و حیرت کے انسان کا
 کچھ حصہ نہیں ہے بلکہ ملائکہ کو بھی نصیب نہیں ہے اور نزائے یون جنس مخالف
 نے کتاب حصول المامول میں لکھا ہے کہ ترجمہ دوسرا قسم اصول ہے
 جیسا کہ عقاید و اصول و دیانات اور صفات باری تعالیٰ کے ہیں اور اخلاص
 کیلئے لوگوں نے اس باب میں تین مذاہب پر پہلا مذہب یہ ہے کہ
 تاویل کو او نہیں دخل نہیں ہے بلکہ جاری کئے جاوین یہ صفات اپنے
 ظاہر پر یہ قول مشبہہ کا ہے یعنی یہ فرقہ باطلہ مشبہہ کا آیات صفات
 متشابہ مثل استوی و فوق و نزول وغیرہ کو اوس کے ایسے ظاہر معنی پر جاری
 کرتا ہے جو متشابہ صفات مخلوق ہیں، دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان
 صفات کے لئے تاویل ہے مگر باز رہیں گے ہم ایسی تاویل سے جس تاویل
 میں اعتقاد تعطیل اور تشبیہ کا نہو یعنی ایسی تاویل نہ کرین جس سے اوس
 صفت ہی کی نفی ہو جاوے یا وہ تاویل صفات مخلوق کی معنی کے ساتھ
 نیجاوے، ابن برنار نے کہا کہ یہ مذہب سلف کا ہے میں کہتا ہوں
 یہ وہی طریقہ واضحہ ہے یہ ایسی راہ راست ہے کہ ہمیں سلامتی ہے

تاویل کے گڑھوں میں گرجانے سے کیونکہ اسکی تاویل سوائے اللہ کے نہیں
 جانتا ہے کوئی اور بس ہیں سلف صالح اسکی اقتدا کے لئے جو انکی اقتدا کا
 ارادہ رکھتا ہے اور بس ہیں وہ اس کی پیشوائی کو جو دوست رکھتا ہے
 اسکی پیروی کو یہ بات اس تقدیر میں ہے کہ دلیل تاویل سے منع پر وارد
 ہو پس کیونکر منع نہ ہو حالانکہ دلیل منع پر اس کے قائم ہے قرآن و حدیث
 میں تیسرا مذہب وہ صفات یعنی مشابہات متداول ہیں ابن برہان
 نے کہا کہ پہلا مذہب (یعنی ان صفات مشابہات کو ان کے ظاہر پر جاری کرنا)
 ان تینوں مذہبوں سے باطل ہے اور دوسرے دونوں مذہب منقول ہیں
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے اول نقل کیا اس تیسرے مذہب کو علی و ابن مسعود
 و عباس اور ام سلمہ رضی اللہ عنہم نے اسکی اصل عبارت عربی کتاب جہول الی
 میں دیکھ لو اور کہا ہے علامہ یعقوب بنیان نے خیر الجاری شرح بخاری
 میں واما الملاحضۃ فذہبہم ما یفید ظاہر المشاہات بلا تاویل انتہی یعنی
 لیکن ملاحظہ کا مذہب وہی ہے جو قائدہ دیتا ہے ظاہری معنی مشابہات
 کی بغیر تاویل کے اور حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں زیر آیہ ثم استوی علی
 کے لکھا ہے کہ قلنا من فی هذا المقام مقالات کثیرة جدا لیس هذا موضع بسطها
 و انما نسلك فی هذا المقام مذہب السلف الصالح مالک والاوزاعی والثوری
 واللیث بن سعید والشافعی واحمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ وغیرہم ائمة
 المسلمین قد یساوون فی ما یساوون فی غیر تکلیف ولا تشبیہ ولا
 تعطیل والظاهر المتبادر ان فی هذا المشہد من غیر ان فان الله لا یشبه شیئ

منخلقہ، ولس کشلہ شیء و هو السبع البصیر الخ ترجمہ سابق گذر چکا جس سے ظاہر ہوا کہ آیات استوی علی العرش وغیرہ کے تشابہ فی المعنی ہیں لہذا یہ آیات صفا اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہو سکتے۔

قال۔ شیخ علاج محدث فاخر زائر الہ آبادی ثم المکی نے رسالہ بنجا بیہ میں فرمایا کہ لصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر جو انہیں سے سمجھ میں آوے اور کا بولنا جائز اور سپر اعتقاد لاوے اور جو موہم حسیات وغیرہ اس پر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے اور اس کے لازم متبادر سے بجز اور مراد خدا و رسول پر چوڑے اور بولنے سے اون صفتوں کے جو شریعت میں وارد ہوئے ہیں بوجہ لازم آنے کسی چیز کے متعاشی نہوا اور ہر لفظ کو جو ان تون بے کیف بولے۔

اقول۔ جاننا چاہئے کہ اہل حق کے نزدیک ذات حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی کسی اپنے مخلوق سے مشابہ نہیں ہے اور نہ ادسکی صفت مخلوقی صفت کے مشابہ ہے بلکہ وہ منزہ ہے جسم و عوارض جسمی سے مطلقاً جیسے کہ نصوص صریحہ سے ثابت ہے امام حجتہ الاسلام نے انجام میں فرمایا ہے جو کچھ تمہارے دہن گذرے اور تمہارے ذہن میں خطور کرے اور تمہارے عقل میں متصور ہو تو اللہ تعالیٰ اون سب کا خالق ہے اور خالق ادس سے منزہ اور ادس کی مشابہت سے پاک ہے انتہی و لنعم ما قال ۱۵ امر برتر از خیال و قیاس گمان و ہم وز ہر چہ گفتہ اند و شنبہ ایم و خواندہ ایم۔ اور امام عسقلانی نے شرح بخاری حدیث بنظر والی حکیم کے تحت میں قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ فاجب

منخلقہ، ولس کشلہ شیء و هو السبع البصیر الخ ترجمہ سابق گذر چکا جس سے ظاہر ہوا کہ آیات استوی علی العرش وغیرہ کے تشابہ فی المعنی ہیں لہذا یہ آیات صفا اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہو سکتے۔

قال۔ شیخ علاج محدث فاخر زائر الہ آبادی ثم المکی نے رسالہ بنجا بیہین فرمایا کہ لصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر جو انہیں سے سمجھ میں آوے اور کا بولنا جائز اور سپر اعتقاد لاوے اور جو موہم حبیبت وغیرہ اس پر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے اور اس کے لازم متبادر سے بجز اور مراد خدا و رسول پر چھوڑے اور بولنے سے اون صفتوں کے جو شریعت میں وارد ہوئے ہیں بوجہ لازم آنے کسی چیز کے متعاشی نہوا اور ہر لفظ کو جو نون بے کیف بولے۔

اقول۔ جاننا چاہئے کہ اہل حق کے نزدیک ذات حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی کسی اپنے مخلوق سے مشابہ نہیں ہے اور نہ ادسکی صفت مخلوقی صفت کے مشابہ ہے بلکہ وہ منزہ ہے جسم و عوارض جسمی سے مطلقاً جیسے کہ نصوص صریحہ سے ثابت ہے امام حجتہ الاسلام نے الحجام میں فرمایا ہے جو کچھ تمہارے دہن گذرے اور تمہارے ذہن میں خطور کرے اور تمہارے عقل میں متصور ہو تو اللہ تعالیٰ اون سب کا خالق ہے اور خالق ادس سے منزہ اور ادس کی مشابہت سے پاک ہے انتہی و لنعم ما قال ۱۵ امر برتر از خیال و قیاس گمان و ہم وز ہر چہ گفتہ اند و شنبہ ایم و خواندہ ایم۔ اور امام عسقلانی نے شرح بخاری حدیث بنظر والی حکیم کے تحت میں قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ فاجباً

اور ایمان چلا جاتا تھا ؟

میں خیال کرتا ہوں کہ جسمیت کی ظاہری معنی لینے کے بعد اس کے لازم متبادر سے بچنے کی جو قید لگائی گئی ہے وہ اپنے دل سے صرف دوسرے کے دل کا سمجھنا اور عقلی عقلی اعتراضات سے اپنے آپکو بچانا ہے کیونکہ ذات حق چل و علی کے نسبت اس سے قبل فصل پنجم کی چوتھی حدیث کے ضمن میں تعین جہت کو اور فصل ۶ قول ۱ کے ضمن میں جسم کے لازم متبادر کو جو جہت و تحیر ہے ثابت کر چکے ہیں و فصل یازدہم میں اشارہ کرنا طرف خدا کے حجاب پر سمجھا ہے تو پھر اب جسم کے لازم متبادر سے بچنے کا موقع ہی کہاں باقی رہا کیونکہ تعین جہت کا لازمہ متبادر اشارہ حسی ہے اور اشارہ حسی خاصہ حسی ہے اور جسم کا لازمہ متبادر تحیز و مکان ہے اور یہ سب لوازم حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے شان میں ثابت ہو گئے تو پھر اب اسکی مراد کو حد اور رسول پر چھوڑنا چاہئے معنی دارد ؟ اور باوجود ثبوت تعین جہت و تحیز مکان و اشارہ حسی وغیرہ لوازم جسمی کے پھر اس کے ساتھ یہ بھی اشارہ ہوتا ہے کہ ہر لفظ کو جون کا تون بے کیفیت بولے جبکہ تمام کیفیت جسمی ثابت ہی کر ڈالے تو پھر بے کیفیت کا مفہوم کیا خاک باقی رہا شاید اس بے کیفیت کی معنی ظاہری کچھ اور ہی ہوگی۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ الحجام العوام میں فرماتے ہیں کہ قطعاً و یقیناً تحقیق کر لینا چاہئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد ان حدیثوں میں جسم نہیں ہے کیونکہ وہ عضو ہے جو گوشت اور ہڈی اور خون سے مرکب ہے

کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے اور وہ جسم مقدس ہے اگر اس کے ذہن میں
 یہہ خطرو پیدا ہو کہ اللہ جسم ہے تو وہ بت کی عبادت کرتا ہے کیونکہ جو جسم ہے
 وہ مخلوق ہے اور عبادت مخلوق کی کفر ہے اور بت کی عبادت اس وجہ سے
 کفر ہے کہ وہ مخلوق ہے پس جو جسم کی عبادت کرے باجماع امت خلف سلف
 کے وہ کافر ہے خواہ وہ جسم کثیف ہو جیسے کہ سخت و درشت پہاڑ ہیں یا لطیف
 جیسے کہ ہوا اور بانی ہے خواہ وہ تاریک ہو جیسے زمین ہے یا وہ روشن ہو جیسے
 کہ آفتاب و مہتاب و ستارے ہیں یا جسم شفاف ہو جیسے رنگ نہونے جیسے
 ہوا ہے یا بڑی ہو جیسے عرش و کرسی ہے یا چوٹی ہو جیسے ذرہ و ہباء و مثورہ
 یا جامد ہو جیسے پتھر یا حیوان ہو جیسے انسان ہے کیونکہ جسم بت ہر اگرچہ وہ اجسام
 حسین و بڑے ہوں اور صفات و درشت و باقی ہوں کیونکہ یہ چیزیں بت کے
 ہونے سے اسے نہیں نکالتے ہیں اور جس نے جسمیت کی نفی اس سے
 اور اس کے ماتہ اور انگلیوں سے کی تو اس نے عضو ہونکی نفی کی اور حق
 سبحانہ تعالیٰ ان چیزوں سے پاک ہے جو حدوث کو لازم کرتے ہیں اب اس کے
 بعد اس کو حقیقت رکھنی چاہئے کہ اس سے ایسی معنی مراد ہیں جو جسم نہیں ہیں
 اور نہ جسم میں عارض ہیں اور وہ معنی اس کے جلال و کبریا کی صفات
 سے مناسب ہیں اگر یہ اس معنی کو نہیں سمجھتا ہے اور اس کے کہنے کی حقیقت
 کو نہیں پہنچتا ہے تو اس پر ہرگز اسباب میں تکلیف نہیں ہے کیونکہ اس کو
 تاویل کو جانتا اور اس کی معنی کو پہچانتا اس پر واجب نہیں ہے بلکہ اس پر
 واجب ہے کہ اس میں غور و فکر کرے۔

قال۔ اور یہ بات بعض مسئلوں میں ہر ایک فرقے نے اختیار کی ہے جس طرح
اشاعرہ وغیرہ نے مسئلہ رویت خدا وغیرہ امور متعلقہ آخرت میں راہ تاویل کی
بند کی ہے اور وہ بے کیف جو کچھ وارد ہوا ہے اس کو قبول کر لیا ہے اور
مستزلفی جہات کی نہیں کرتے اور اس صورت میں موافق اذنی کے قاعدہ کے
جمہیت لازم آتی ہے پس ضرور ہو کہ ساتھ سلب کیفیت کے قابل ہو کر ایمان
لاوین اسی طرح اہل حدیث جو پیشوا سے اہل سنت ہیں ہر مقدمہ میں ہی اعتقاد
رکھتے ہیں اور جو وارد ہوا ہے اس پر ایمان لگاتے ہیں اور جو نظر عوام میں
اس سے لازم آتا ہے اس پر نظر نہیں کرتے پس لازم ہے تکویری کرنا
اونکی کہ یہہ اہل رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم ہیں

اقول امام سیوطی علیہ الرحمۃ جو خود محدث بھی ہیں اتقان میں فرماتے ہیں کہ
جمہور اہل سنت کہ سلف و اہل حدیث اس پر متفق ہیں کہ صفات الہی پر ایمان
لاوین اور معنی مرادی کو حوالہ بخدا کرین فقط پس بموجب اس عقیدہ صحیحہ کے
ایمان اجمالی اس طرح ممکن ہے کہ صرف تصدیق کرین استوار و فوق کی مطلقاً
نہ معنی ظاہری جمہیت لازم آتی ہے یا قید مکانی حیت کی ثابت ہوتی ہی
اسی طرح اشاعرہ نے بلکہ جملہ اہل سنت نے جمہین اہل حدیث بھی ہیں رویت
و دیگر صفات الہی پر بھی ایمان لایا ہے مگر اسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کیا ہی
جس طرح سیوطی علیہ الرحمۃ نے بیان کیا ہے۔

یہہ خوب یاد رہے کہ یہاں الہ آبادی شیخ صاحب نے مسئلہ رویت کے اشارہ
بلا تاویل قابل ہونیکا جو ذکر فرمایا ہے اس سے ثبوت حیت لازم نہیں آتا۔

اشاعرہ ہی کی تخصیص کیا ہے بلکہ جملہ اہل سنت و جماعت بھی باوجود ثبوت روایت کے اوس ذات مطلق سے جہت کی نفی کرتے ہیں چنانچہ قاضی ثنار اللہ پانی پتی مالا بدمنہ میں فرماتے ہیں کہ مسلمانان حق تعالیٰ را در بہشت بے پردہ بینند بے جہت و بے کیفیت و بے مثال اور امام حجتہ الاسلام خراسانی رحمۃ اللہ علیہ کتاب العفایہ میں اوسکی یوں مختصر تقریر عقلی فرماتے ہیں کہ جب یہہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی طرف میں تو نہیں ہے مگر اوسکا علم ہے تو یہہ بھی درست ہو سکتا ہے کہ وہ کسی طرف میں نہ ہو اور اوس کی روایت ہو اور یہہ جب یہہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ خلق کو دیکھتا ہے اور اوس کے مقابل نہیں تو یہہ بھی درست ہوگا کہ خلق اوسکو دیکھے اور مقابل نہ ہو۔ اور جس طرح صورت و کیفیت کے سوا اوسکا جاننا ممکن ہے اسی طرح صورت و کیفیت کے سوا اوسکا دیکھنا بھی ممکن ہے کیونکہ دیکھنا ہی علم و کشف ہے صرف اتنا فرق ہے کہ دیکھنا علم کے نسبت زیادہ کامل و واضح ہے۔

ان البتہ وہ لوک جو صفات تشابہ کی ایسی معنی ظاہری مراد لیتے ہیں جسہمیت لازم آتی ہے رویت الہی کی بھی انہیں معنوں میں سمجھ کر تصدیق کی ہے جیسے امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ **وَ اَقَا الْکَوَامِلَ وَالْجُسُودَ فَهُمْ اَنْصَا یَسْلِمُونَ** جو اثر مرقیۃ اللہ تعالیٰ لا اعتقادہم انہ جسم و فاعلہم یعنی کرامیہ مجسمہ نے رویت الہی کو اس سبب سے جائز تسلیم کیا ہے کہ وہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ جہاں اور مکان میں اللہ عَمَّا یَشْرَکُوْنَ پس جیسے کرامیہ مجسمہ حق سبحانہ تعالیٰ کی روایت کو سبب اوس کے نہیز و تقین جہت کے تسلیم کیا ہے اور اوس طرح معترض کہ حق تعالیٰ کی رویت بہ نسبت اوس

تفید و تجز و جہت کے انکار کیا ہے کیونکہ اوسکے گمان میں رویت کے لئے
تجز و مکان و تعین جہت کی حاجت ہے اور ذات مطلق کی تجز و مکان و تعین
جہت سے منزہ ہے لہذا رویت الہی بھی محال ہوئی مگر افسوس کہ ان دونوں
فریق نے قیاس غایب کا شاہد پر کیا ہے یعنی آخرت کی اس رویت الہی کو
مثل دنیا کے رویت جسمانی کے سمجھا ہے لہذا جس نے ذات مطلق کے
نسبت لوازم جسمی کو جائز سمجھا اوس نے رویت الہی کو بھی تسلیم کیا اور جس نے
اوس ذات مطلق کے نسبت ان لوازمات جسمی کو محال سمجھا اوس نے
اوس رویت الہی کا بھی انکار کیا حالانکہ انہوں نے یہ نہیں سمجھا کہ حق سبحانہ
و تقدس کی رویت آخرت کے لئے جسم و تجز و مکان و جہت وغیرہ لوازم کی
ضرورت نہیں ہے جیسا کہ اس دنیا کی بصیرت کے لئے ان لوازم جسمیت
کی حاجت نہیں رہے پس جبکہ یہاں کی بصیرت و ہاں حکم بصارت کا لیلی تو
اوس ذات مطلق کی رویت بھی بلا تجز و مکان و جہت وغیرہ لوازم جسمی کے
ہوگی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

قال۔ فریاد ہاتھ اون لوگوں کے جو اعتقاد لانے کو ساتھ اوس چیز کے
جو وارد ہوئی ہے قرآن و حدیث میں کفر جانتے ہیں بوجہم جسمیت اور مکان کے
اور خدا سے نہیں ڈرتے کیونکہ جو کوئی ایمان اوس کے ظاہر پر لایا ہے اوس نے
اپنے طرف سے کچھ ایجاد نہیں کیا اگر اوسکو آخرت میں بکڑین تو سواسے
آخرت میں بکڑین تو سواسے ظلم کے اور کیا ہوگا اور قول اللہ تعالیٰ کا
إِنَّ اللَّهَ لَكَبِيرٌ ظَالِمٌ لِلْعَبِيدِ اس کے انکار کرتا ہے۔

اقول۔ بے شک جو چیز کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکی ہے اوس پر فقہاء
 لانے کو کفر جاننا خود کفر ہے بلکہ اوس پر ایمان لانا عین ایمان ہے البتہ ان
 صفات متشابہ کی جن کے دونوں میں کمی ہے ایسے معنی سے تاویل کرنا جو لازم
 جسمی ہیں اور اوس سے جو نظر عوام میں لازم آتا ہے اوس پر نظر نکر کے لوگوں کو
 فتنہ میں ڈالنا منجر بکفر ہے پس ایک شخص ان صفات متشابہ سے مثلاً استواء
 علی العرش کی معنی ظاہر یہ کہ کہ اللہ تعالیٰ بالذات تخت کے اوپر بیٹھا ہے
 یا ظہر اسے اور ثقل اللہ فوق ذلک کی یہ مراد متبادر کے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات
 سے عرش پر بچھت فوق ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت جہت و تخیل و تعبیر
 لازم آوے مگر یہ کہے کہ میں نے اپنے طرف سے یہ معنی استوار اور فوق
 کی تہنیں کئے ہیں بلکہ لغت عرب میں سب سے صاف و ظاہر معنی یہ ہے کہ
 باوجود اس کے اگر ان معنوں کے وجہ سے آخرت میں مجھے پکڑے تو ظلم ہوگا
 اسکا جواب خود نواب صدیق حسن خان صاحب کے جواب سے ہی یوں ملتا ہے
 کہ وہ فرماتے ہیں و متکلمین برالیشان رد کردہ اندبا آنکہ این معارف عقلیہ است
 حاجت بسوے تعلیم نبوی ندارد و ہر کہ در ان نظر نکرده جنایت از جانب تقصیر
 پس شما خود بر نفس خویش ہجر علم معقول جنابت کردہ اید و اگر این علم را می شناسید
 بسوے این مذہب نمی رفتید زیرا کہ مستلزم امرنا جائز بر خدا و بر شارع است
 یعنی متکلمین نے اس مذہب والوں کو رد کیا ہے بدین طور کہ یہ معارف عقلیہ
 تعلیم نبوی کی حاجت نہیں رکھتے ہیں اور جس نے ان معارف عقلیہ کے
 طرف نظر نہ کی تو تقصیر اسی کے جانب سے ہے پس ہم نے خود اپنی جان پر

اس علم معقول کے چوڑنے سے گناہ کیا ہے اگر تم اس علم کو (یعنی تقدیس و تنزیہ الہی کے علم کو جو عقلا مسلم ہے) جانتے تو طرف اس مذہب کے (جوہر) شبہہ ہیں) نہیں جانتے کیونکہ یہ مذہب لازم کرنے والا ہے امرنا جائز کو (یعنی صفات مخلوق و لوازم جسمی کو) خدا پر اور اس کے رسول کے حکم پر یعنی آیات و احادیث صفات مشابہات کی ظاہر معنی کا لینا شارع کے طرف امرنا جائز کی نسبت کرنا ہے فقط

اور دوسرا شخص ان صفات مشابہہ سے مثلاً وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وَإِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِيطٌ کی معنی ظاہر یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ہر چیز پر حاضر ہے اور ہر چیز پر محیط ہے وَهُوَ مَعَكُمْ أَیْنَ کُمْ یعنی وہ بالذات ہر ہر مکان میں ہر ایک کے ساتھ ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت عموم جہت و مکان ثابت ہو مگر یہ کہے کہ میں نے اپنے طرف سے یہ معنی احاطت و عموم مکان و معیت ذاتی کی نہیں کہے ہیں بلکہ لغت عرب کے روس و سب سے ظاہر معنی یہی آئے ہیں باوصف اسکے اگر میں ان معنوں کے وجہ سے آخرت میں بکڑا جاؤں تو سوائے ظلم کے اور کیا ہوگا۔

جواب ان ہر دو شخصوں کا اہل حق کے طرف سے جو صراط مستقیم پر ہیں یہ ہے کہ قرآن مجید باحدیث شریف میں تو صرف الفاظ استوار و فوق یا احاطت و معیت کے آئے تھے پس حکم چاہئے تھا کہ جس طرح قرآن میں یہ الفاظ وارد ہو چکے ہیں اوس پر ایمان لاتے اور انکو اپنے حال پر رکھ چوڑنے اور اپنے طرف سے اوس میں شاخیں نہ نکالتے اور معنی نہ کرتے اور معنی بھی

ایسے جس سے عوام کو لوازم جمعی کا دبوکا ہو بہلا تم نے استوار کی معنی ٹھہرنیکے
کر کے عرش کو حق تعالیٰ کا ٹھکانہ کیسے بنایا اور فوق سے جہت کہاں سے نکالا
اور قرب و معیت سے ہر شے کو اوس کا مکان کس بنا پر ثابت کیا کیونکہ استوار و
فوق و معیت کے یہ معنی تو قرآن میں نہیں آئے تھے اور نہ آن حضرت
صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے اوں لفظوں کی تفسیر ان معنوں سے فرمائی تھی
اور نہ کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے اوسکی تاویل کی تھی بلکہ قرون ثلاثہ تک تو
اس تاویل کا دروازہ بند رہا تھا تو پھر تم نے کیوں کہولا اور کس واسطے تم نے
اوس کے ایسے معنی کئے۔ اگر تم یہ کہو کہ اسکی حاجت بعد کو پیدا ہو گئی تھی
لہذا از روئے لغت کے جو اوس کے معنی ظاہر سمجھے گئے وہی ہم نے کیا
تو تم سے پوچھا جاوے گا کہ کیا لغت عرب میں استوار کے صرف ایک دو معنی بیٹھے
وٹھرنے کے ہی آئے تھے اور لفظ فوق سے کیا جہت مکانی کے سوا
فوقیت ربی کا دوسرا احتمال نہ تھا اور معیت سے کیا حلول و اتحاد ہی پایا جاتا
باوجود اس کے پھر کیا وجہ ہے کہ اپنی رائے سے ان صفات متشابہ کی معنی
لغوی خالق اجسام کے حق میں صرف لوازم جمعی کے لئے گئے۔ جس سے اوس
ذات مطلق و منزہ و مقدس کے نسبت جہت و تقید و تجز و مکان ثابت ہو
اور جس سے اکثر عوام کو جمیبت کا وہم پیدا ہو گیا اور مکانیت کا گمان کر لیا کیا
شکوہ یہ معلوم نہ تھا کہ اوس کی ذات مطلق مکان و تقید و جہت سے منزہ ہے
کیا تم نے یہ نہ جانا تھا کہ خالق اجسام کا جمیع لوازم جمعی سے مقدس ہے
کیا اکیس کے مثیل کئی کو نہ سنا تھا؟ اور کیا سورہ اخلاص کو نہ پڑھا تھا؟ اور کیا

اوس کی تنزیہ و تقدیس پر ایمان نہ لایا تھا پہر کیا وجہ تھی کہ جن لغوی معنوں میں
 اوصاف و لوازم بھی نہیں پائے جاتے تھے یا بے کم و بے کیفیت تھے اوکو
 چھوڑ کر خالق احیاء کے نسبت خلاف شان و جلال کبریائی کے مخصوص
 ایسے لغوی معنی لئے گئے جو لوازم بھی تھے جسے سبب سے خود تباہ تو تھے
 ہی دوسرے عوام جاہلون کو بھی مکرامہ کئے تو بس بحکم ازلہ لیس بظلم للعبد
 یہہ لوگ آخرت میں اس لئے پکڑے جا دیں گے کہ انہوں نے اپنی رائے سے
 قرآن کے معنی کئے وہ بھی ایسے معنی جو منافی تنزیہ الہی تھے اور نیز بعض
 آیات قرآنی کی تاویل سے بعض نصوص قرآنیہ کا انکار لازم آیا اور سب سے
 بڑی تباہی یہہ ہوئی کہ عام لوگ اونکے پیروی میں گمراہ ہو گئے جسکی پاداش
 میں آخرت کی سزا ظلم نہوگی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لوازم بھی کا گمان
 خود بے محل تھا اور وضع الشی علی غایہ محککہ خود ظلم ہے علی الخصوص اوسکی
 شان عظیم میں یہہ ظلم عظیم ہے جسکو شرک بھی کہتے ہیں۔

قال۔ اپنی عقلوں فاسد سے عقاید مقرر کرنا اور اوس کے مادر اکو کفر جاننا اگرچہ
 ظاہر قرآن و حدیث میں اسی طرح بہ حقیقت میں خطا پکڑنا ہے قرآن و حدیث
 کی حق تعالیٰ نے قرآن کو واسطے بیان کے بھیجا اور رسول خدا کے فصیح تر مردم
 ہیں کس طرح ظاہر میں ایسے لفظ بولتے جنکا اعتقاد کرنا کفر ہے یہہ جرأت
 اوس جماعت سے ہوئی جنکا چھوٹا جوان اور جوان بوڑھا ہو گیا اور عادت کہ
 ایک طبیعت دوسری ہے اوس سے جاہلی بے تحقیق حقیقت حال کے اندر
 پہرے کے طرح طرف رہ قبول اوس کے دوڑے اور حاصل اپنے ایمان کا

برباد یا خبرداروں کی تقلید نہ کرنا اگرچہ لوگوں کی نظروں میں بڑے عالم اور شیخ مشائخ
 کے ہوں قسم خدا کی خدا عادل ہے جو کوئی موافق ظاہر قول خدا کے ایمان
 لایا ہے خدا اس سے ناخوش نہ ہوگا اور عدل اس کا ظلم نہیں چاہتا۔
اقول یہ ایک طرفہ تقریب ہے آیات استوار وغیرہ بعض صفات تشابہ کی
 ظاہری کے لینے کے نسبت جو یہ معنی ظاہری رد کر نیوالی ہے بعض دوسرے
 آیات تشابہات کے معنی ظاہری کے مثلاً آیات استوار و فوق کے معنی
 ظاہری سے حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات مطلق کا حضر بخت فوق عرش پر ہو گیا
 قوما سوا عرش کا اس ذات مطلق سے خالی رہا۔ حالانکہ آیات معیت و احاطت
 کا مفہوم ظاہری مخالف ہے آیات استوار و فوق کے کیونکر ان آیات کے
 متبادر معنوں سے عموم معیت ذاتی مستحق ہوتی ہے تو پہلا مفہوم ظاہری حضرت
 کا فوق عرش کے باطل ٹھہرا تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ایک آیت تشابہ
 سے دوسری آیت تشابہ کی تردید کی گئی پس یہی عادت ہے اون لوگوں کی
 جنکے دلون میں کجی ہے فالہذا اَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم
 الْمُرَءِیْنَ الْقُرْآنَ کُفْرًا (سرواہ ابوداؤد و احمد) یعنی جھگڑا بیچ قرآن
 کے کفر ہے کیونکہ بعض آیات سے بعض آیات کی تردید و تکذیب لازم آتا ہے اور انکا
 و تکذیب نصوص قرآنیہ کی کفر ہے۔

در حالیکہ ایک فرق آیات استوار و فوق کے معنی ظاہری کے لینے پر زور
 دیتا ہے اور تاویل کرنے سے روکتا ہے تو دوسرے آیات عموم معیت و احاطت
 ذاتی کے نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے تو وہ تمام عبارت متن کی جھگڑا بھی ہم

اور نقل کر آئے ہیں اور نہیں کے مخالف مدعا پر ہمارے طرقت سے دلیل مستزاد
 بنکر نہایت عمدگی کے ساتھ چسپان ہو جاوے گی اگر کوئی ایک لمحہ کے لئے
 تعصب و نفسانیت سے یکسو ہو کر دیکھے تو جان لیگا کہ بے شک، وشبہ
 خدا عادل ہے ظاہر قول الہی پر ایمان لانے سے وہ پکڑا بخاؤ گیا بلکہ وہ اس
 وجہ سے پکڑا جاوے گا کہ اوس نے ان اقوال الہی کے ایسے معنی تعبیر کئے
 جس سے دوسرے اقوال الہی کا بطلان لازم آیا جسکی وجہ سے یہ شخص
 تَوَمَّزَ بَعْضُی وَتَكْفُرُ بَعْضُی ع ۲ کا مصداق ہوا لہذا یہ مورد عتابِ بڑا
 اَللّٰهُمَّ وَلَا تَجْعَلْنَا مِنْهُمْ۔

قال۔ بمجملہ اولن الفاظ کے جسکو سلف صاحبین نے ظاہر پر جاری کیا بلا
 وشبہہ و بلا تاویل و تعطیل و بلا تکلیف لفظید و بیان و کف اور اصبح اور ثما
 اور قدم اور رجل اور وجه اور نفس اور عین اور نزول اور اتیان اور مجی اور
 کلام اور قول اور ساق اور عقوا ورجنب اور فوق اور استواء ہے کہ قرآن
 و حدیث میں اطلاق او نکاح میں خدا تعالیٰ کے آیا ہے اور یہ الفاظ معنی
 محکم ہیں اور بولنا او نکاح عربی اور فارسی اور اردو وغیرہ لغات میں حسب ترجمہ
 لغت نزدیک حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنبلیہ کے بالاتفاق درست اور کفیت
 او کی متشابہ اور تاویل کرنا انکارنا درست جس طرح کتب مفاید تراجم قرآن پاک
 سے ظاہر ہے۔

اقول۔ البتہ سلف صاحبین نے صفات الہی کے باب میں اولن الفاظ
 متشابہ کو اپنی حالت پر رکھا یعنی اگر کہا تو وہی لفظ بولا جو قرآن میں آیا تھا اور

اوس کی معنی مرادی کو علم الہی پر تفویض کیا اسے طرف سے کچھ نہ کیا بلکہ اوس کے پوچھنے والے پر زبرد تو بیج کی۔

ہم بار بار دریافت کیے ہیں کہ کوئی تو ہم کو یہ بتا دے کہ ساتھ صالح سے کس نے استوی علی العرش کی ظاہری معنی تخت پر ٹھہرنے یا بیٹھنے کے کئے تھے آخر عربی زبان میں ان ظاہری معنوں میں اور بھی الفاظ مثلاً جلوس و قیام و استقرار وغیرہ کے موجود تھے تو پھر کیا وجہ ہے کہ انہوں نے اس کی تفسیر دوسرے لفظوں سے نہیں کی جو استوار کے ظاہری معنی ٹھہرنے یا بیٹھنے وغیرہ پر دلالت کرے یا فوق سے جہت ثابت ہووے اور نہ یہ کوئی ثابت کر سکتا ہے کہ ساتھ صالحین نے استوار و فوق وغیرہ صفات متشابہ کے معنی دوسرے کسی زبان میں کئے ہوں بلکہ جارون اماموں نے بھی تو اس کی معنی کو دوسری زبان میں یا زبان عربی میں بھی دوسرے الفاظ میں جو قایم مقام بیٹھنے یا ٹھہرنے وغیرہ کے ہوں نہیں کئے بلکہ کہا تو اس قدر کہ استوار و فوق حق ہے اور وہ بے کیفیت ہے اس کی معنی سے سوال کرنا بدعت ہے تو پھر اس بات کے صراحت کی کوئی ضرورت نہیں کہ اوٹکی معنی میں اس قدر شاخیں نکال کر تصرف کرنا اور اوس کے مفہوم کو حق سبحانہ تعالیٰ تقدس کے شان میں لوازم جمی کے ساتھ متشابہ کر دینا کیونکر بدعت و منکالت نہیں ہو سکتا۔

فصل اول کے ضمن میں تو یہ کہا گیا تھا کہ یہ آیات لفظاً محکم ہیں اور اب یہاں یہ دعویٰ ہے کہ یہ آیات معناً محکم ہیں جسے تو وہاں لفظاً محکم کی مراد تو یہی سمجھی تھی کہ لفظ استوار کا لغتاً منصوب ہے والا باعتبار احوال مکانی مختلفہ کے

لفظ استواء کا محکم فی المعنی تو ہو نہیں سکتا باد صفت اس کے اب اوسی تشابہ لفظ
کو جو معنا محکم کیا گیا ہے اوس کے معنی ہو نہیں سکتا کہ قرآن سے لفظ استواء
یا فوق کے کوئی معنی مخصوص ہیں جبکہ معنا محکم کے معنی بلاتاویل کے ہمارے
سمجھ میں نہیں آسکتے تو پیراؤں کو محکم فی المعنی کیونکر سمجھا جاوے گا۔ پس کیا
خوب اس بارہ میں فرمایا ہے امام نووی نے کہ نَعْتِدُ اَنْ ظَاهِرَ هَا عِبَادُ
مُرَادٌ اَنْ لَهَا مَعْنٰی اَللّٰهُ تَعَالٰی یعنی اعتقاد رکھتے ہیں ہم کہ اس کا
ظاہر معنی مراد نہیں ہے اور اس کے لئے ایسے معنی ہیں جو لایق ہیں اللہ تعالیٰ کیلئے
خیر بیان اور نام تشابہ صفات کو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان بزرگ بزر
مستغرق اوقات پر مختلف قرینوں کے ساتھ سامعین کے اعتماد پر بولے گئے
تھے اور نام کو مسلسل ایک جگہ بلا قرینہ جمع کر کے اوس ذات مطلق کو ایک
مجسم صورت میں مقید کر کے بتلائی گئی ہے اور آگے جگہ عقاید کے ضمن میں
بعض اور صفات کو غضب و غصہ وغیرہ کو بھی ثابت کر کے اوس مجسم صورت
کو حیوان سیرت بھی بنا باگیا ہے۔ نَعْمُ ذُو الْبَالِغِ الْعَقِيدَةِ الْفَاسِدَةِ
وَقَطْنُ الْكَاسِيَةِ۔

امام غزالی الحجام العوام میں فرماتے ہیں کہ توفیق الہی سے نہایت دور ہے وہ شخص جس نے خاص انہیں احادیث کو (جنہیں ایسے الفاظ متشابہ ہیں) جمع کر کے کیونکہ یہ متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مختلف اوقات میں ایک دوسرے سے بہت زیادہ کے فضل و بعد سے صادر ہوئے تھے اور یہ مختلف قرینوں پر سامعین کے فہم کے اعتماد پر سرد ہوئے تھے

کہ وہ صحیح معنوں کو سمجھ لیں گے۔ انتہی۔

سابقہ اسباب کو ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ان الفاظ کی تفسیر دوسری زبان میں ایسے ہی لفظ سے جائز ہے جو قایم مقام اس عربی لفظ کے ہو۔ مثلاً اگر تمہارا اس اصول کے موافق لَفْلَانِ اَصْبَحَ عِنْدَكَ فُلَانٌ کے الفاظ ظاہر کا ترجمہ کیا جاوے گا تو یہی ہوگا کہ فلان کے واسطے اگلی فلان کے نزدیک ہے حالانکہ عرب میں بطور استعارہ کے اصبح کے معنی نعمت کے آئے ہیں لیکن اردو میں اگلی کے لفظ سے نعمت کا استعارہ جاری نہیں ہے تو پھر تمہارا ظاہر کا ترجمہ اردو میں جو کیا گیا تھا بالکل غلط ہو گیا تو پھر وہ دعویٰ بھی صحیح نہ رہا جو معنی ظاہر لغت کے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کو درست کہا تھا البتہ ان الفاظ عربی کا دوسری زبان میں ایسے ہی الفاظ کے ساتھ ترجمہ کرنا درست ہے جو اشعار معنی و مفہوم میں قایم مقام عربی کا ہو پس جنہوں نے اس کے خلاف کیا بایک دیگر ترجموں میں اختلاف کثیر ڈال دیا جس سے اصل مفہوم ایک دوسرے صورت میں مبدل ہو گیا خدا اس آفت سے بھی بھکھو بچاے اللہم! آمین

قال۔ ترمذی میں لکھا ہے جہیمہ نے انکار کیا ان روایات کا اور کہا کہ جہیمہ نے حالانکہ خدا نے کئے جبکہ قرآن میں ذکر بیدار سمع اور بصر کا کیا ہے اس تاویل کی جہیمہ نے ان آیات کی تفسیر کیا خلافت تفسیر اہل علم کے اور کہا ہے کہ ان میں پیدا کیا خدا نے آدم اپنے ہاتھ سے بلکہ یہ معنی قوت کے ہے اسحق بن ابراہیم نے کہا تشبیہ جب ہے کہ یوں کہے ہاتھ ہاتھ کے اور سننا مانند سننے کے ہوا جبکہ کہا ہاتھ اور سننا اور دیکھنا اور نہ کہا کیف اور نہ کہا

سننا ماندستے کے تو یہ تشبیہ نہوئی۔

اقول۔ جن لوگوں نے انکار کیا ہے اُن صفات متشابہ کا جو قرآن میں آچکے ہیں مثلاً بصر و سمع و غیرہ کا تو بے شک بُرا کیا۔ یا جنہوں نے سمع و بصر سے علم مراد لیا تو گویا تفسیر کیا غلاف تفسیر اہل علم کے کیونکہ سمع و بصر اور سکو ثابت ہے مگر سماعت کے ساتھ کان اور بصارت کے ساتھ آنکھ کا ثبوت کفر ہے کیونکہ یہ جسم ہے اب رہا یہ امر کہ یہ کالفظ تو مخصوص ہے مگر یہہ دیکھنا چاہئے کہ زبان عرب میں اس کا استعمال کئے معنوں پر ہوا ہے اور اُن دونوں سے کوئی معنی لازم جسمی سے مندرجہ ہیں۔ اگرچہ لفظ بصر و سمع کا نام ہے جو گوشت اور ہڈی اور پتھر اور اونگلیوں وغیرہ سے مرکب ہے مگر اس معنی سے یہ کالطلاق حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت محال ہے کیونکہ یہہ جسم ہے مگر لغت عرب میں یہ کالاستعمال دوسرے معنی پر بھی آیا ہے جہن جسمیت نہیں ہے جیسے کہ کہتے ہیں فلان شہر فلان پادشاہ کے ہاتھ میں ہے اگرچہ اس کا ہاتھ لیا ہوا ہو تو معلوم ہوا کہ یہاں وہ ہاتھ مراد نہیں ہے جو عضو پس حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ کالطلاق اس دوسرے معنی سے صحیح ہو سکتا ہے جہن جسمیت کا وہم پیدا نہیں ہے اگرچہ اس معنی کا بھی انکناہی بہتر نہا کیونکہ سلف صاحبین نے تو لفظ یہ کو اسی حالت پر رکھ دیا تھا مگر جبکہ کسی بدعتی و مجسمی نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت لفظ یہ کی وہ ظاہری معنی لے کر لغت عرب میں ایک عضو کے لئے موضوع ہے تو اسکو اس عقیدت پر سے باز رکھنے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تنزیہ ثابت

رہنے کے لئے مجبوراً اس دوسرے معنی لغوی کا حمل کرنا جائز ہے جس میں جہت
 نہیں ہے پس یہ ایک عذر قابل قبول ہے لہذا چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو
 حسب طریقہ سلف ان صفات تشابہ کو بلا تاویل حالت اصلی پر رکھ کر چھوڑ
 جبکہ کسی مجبوری سے معنی کرے تو وہی جو لایق تقدیس الہی ہو۔ قَالَ الْبَیْهَقِيُّ
 وَقَدْ رَوَيْنَا ذِكْرَ الْبَيْدِ فِي أَخْبَارِ أَهْلِ الْأَنْبِيَاءِ أَنَّ سَيَافِقَهَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَلِكَ
 بِهَا الْمُلْكُ وَالْقُدْرَةُ وَالرَّحْمَةُ أَوِ الْنِعْمَةُ أَوْ جَرَى ذِكْرُهَا صِلَةً
 فِي الْكَلَامِ الْخَالِصِ كَمَا بَيَّهْتُ فِي تَحْقِيقِ رَوَايَتِ كُنْزٍ ذِكْرُهَا دُوسَرِ أَخْبَارِ
 مگر یہ کہ سیاق او نکاد دالت کرتا ہے اس بات پر کہ مراد اس سے ملک اور
 قدرت اور رحمت یا نعمت ہے یا جاری ہوا ہے ذکر اس کا چسپیدگی کلام میں
 آیات تشابہ کا ہونا قولض سے ثابت ہے اور آیات استواء وغیرہ کا تشابہ ہونا
 او نکی معنی سے ظاہر ہے کیونکہ ازروئے لغت کے کئے معنوں کا اور سین احتمال
 لہذا اصل مراد مجہول ہے اور نیز جسکی معنی مشترک ہوں در میان خالق و مخلوق
 کے تو یہ لفظ بھی بلحاظ تشابہ معنی کے تشابہ ہے جیسے کہ استواء و فوق معیت
 و احاطت وغیرہ ہیں پس اس صورت میں ادوات تشبیہ یعنی مثل و مانند کو
 کو نہ بیان کیا جاوے مگر بوجہ اشتراک معنی کے اصل لفظ میں جو تشبیہ ہے
 وہ کیونکر رفع ہو سکتی ہے اگر یہ تشابہ تامہ ہو مثل کے ساتھ مثلاً کوئی یہ کہے
 کہ یہ فوق حق سبحانہ تعالیٰ کا مثل فوقیت جسمی کے ہے تو یہ شرک ہو جاوے گا
 کیونکہ اس صورت میں ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ جسم کی مماثلت لازم آتی ہے
 سبحانک عذا بہتاً عظیم۔

قال۔ فصل دہم بیان میں اسکے کہ مشبہہ اور مجسمہ کہنا اہل سنت کو جہیرہ و معتزلہ
 وغیرہ کا بسبب اجراءے صفات کے اوس کے ظاہر پر بیجا ہے۔
اقول۔ جہیرہ و معتزلہ کا اہل سنت و جماعت کو مشبہہ و مجسمہ کہنا بیشک بیجا ہے
 کیونکہ سنت جماعت تو ان الفاظ تشابہ کے نسبت اکثر اوقات بہ وجہ طریقہ
 سلف کے تفویض کرتے ہیں اوسکی مراد کو خدا و رسول پر اور بعض وقت
 بمقابلہ اوس تاویل مشبہہ و مجسمہ کے جو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ان صفات
 تشابہ کی تعبیر ایسے ظاہری معنوں میں کرتے ہیں جو لوازمات جسمی کے مشابہ
 ہیں پس اوسکی تردید کرتے ہیں ایسے معنوں لغوی کے ساتھ جو کلام عرب میں
 جاری اور معلوم ہیں اور جسمین لوازم جسمی پائے نہیں جاتے اور نہ منافی
 تنزیہ الہی ہوتے ہیں پس اس صورت میں جنہوں نے خلاف شان حق و حق
 تنزیہ ذات مطلق کے ایسے معنی لیتے ہیں جو مشابہ اجسام اور اوس کے لوازم
 کے ہیں تو اوسکو خود اہل سنت و جماعت مجسمہ و مشبہہ کہتے ہیں غالباً جہیرہ و
 معتزلہ نے بھی اس امر خاص میں سنت و جماعت ہی کی اتباع کی ہوگی و اللہ اعلم
 صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا ایک ایسا دھوکا دہ فقہ ہے
 کہ اکثر سادہ لوح بظاہر اس قابل تسلیم بات کو تسلیم کر کے دھوکے میں پڑ جاتے
 ہیں تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثلاً لفظ ید کا جو قرآن میں حق سبحانہ تعالیٰ
 کے نسبت آیا ہے اوسکی وہی معنی لغوی یعنی چاہئے جو کلام عرب میں آئی ہیں
 نہ یہ کہ اوسکی تاویل کر کے کوئی دوسری معنی ایسی لیں جو کلام عرب میں اوس
 معنی میں لفظ ید کا استعمال کبھی جاری ہی نہیں ہوا ہو مثلاً ید سے مراد عقاب کا

لینا خلافت ظاہر معنی لغت عرب کے ہے جو بے شک غلط محض ہے پھر
 آگے چل کر دیکھئے کہ انہوں نے اس ظاہری معنی کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت
 کیسے پوشیدہ کر دیا ہے مثلاً جب لفظ بد کا اطلاق کلام عرب میں دو معنوں پر
 ہوا ہے یعنی ایک تو بمعنی عضو کے جس میں جسمیت پائی جاتی ہے جس کو کہتے
 ہیں کہ بادشاہ کے بائین ہاتھ کی انگلی میں چبلا ہے اور دوسری معنی میں جسمیت
 پائی نہیں جاتی جیسے کہتے ہیں بیہ شہر یا ملک بادشاہ کے ہاتھ میں ہے
 پس اس ہاتھ میں وہ جسمیت پائی نہیں جاتی جو پہلی مثال میں پائی گئی تھی۔
 کیونکہ اگر بادشاہ کا بائین ہاتھ کٹا ہوا ہو تو انگلی میں چبلا نہیں رہ سکتا اور دوسری
 مثال میں اگر بادشاہ کے دونوں ہاتھ نہ ہوں تو بھی کہا جاتا ہے کہ بیہ شہر
 بادشاہ کے ہاتھ میں ہے لہذا کچھ فرق نہ ہوگا اگر تین کہیں کہ بیہ شہر بادشاہ
 کے ہاتھ میں ہے یا بیہ کہیں کہ بیہ شہر بادشاہ کے قبضہ میں ہے یا صرف
 اس کے ان بلعاقبت اندیشوں نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت
 لفظ بد کے وہی ایک معنی ظاہری لیتے ہیں جو عضو کے ہیں اسی طرح لفظ فو
 کا بھی دو معنوں میں مشترک تھا ایک میں توجہ مکانی پایا جاتا تھا دوسری
 فرقت ربی جس میں جسمیت نہ تھی مگر انہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت وہ
 جہت مکانی مراد لیا جو لازمہ جسمی نہا سبحانہ و تعالیٰ عما یقولوا الظالمون
 علواً کبیراً۔
 قال۔ اس واسطے کہ جاری کرنا خدا کے صفتوں کا جو کاتون جو قرآن مجید
 میں وارد ہیں ساتھ اعتقاد تنزیہ اور نفی تشبیہ کے اور چیز ہے اور قابل

ساتھ جسمانی ہونے خدا کے اور تشبیہ و بنا اوس کا ماہتہ اوس کے مخلوق کے اور چیز ہے۔

اقول۔ بیان تو صرف دو قسم کے عقیدوں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا کہ پرچیز اور وہ چیزیں مگر معلوم نہ ہوا کہ ان دونوں عقیدوں سے خود بدولت کا عقیدہ کون سا ہے خیر ہم اہل سنت کا عقیدہ جو اہل حدیث بھی ہیں بیان کر دیتے ہیں کہ وہی ہے قسم کا عقیدہ ہے یعنی جاری کرنا خدا کے صفتوں کا جو ان کا توں جو قرآن و حدیث میں وارد ہیں ساتھ اعتقاد تنزیہ اور نفی تشبیہ کے مثلاً جب کہیں تو جو ان کا توں استوار یا فوق کا ہی لفظ بولیں جسے کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکا ہو بخلاف اوس کے اوس میں تصرف و تاویل کر کے یہ نہ کہیں کہ استوار علی العرش سے مراد تخت پر بیٹھا یا بٹھرا ہے یا فوق سے مراد جہت مکانی ہے کیونکہ تفسیر یا تاویل استوار و فوق کی قرآن و حدیث میں نہیں آئی ہے پس بعد رکھنے ان صفات استوار و فوق کو اپنی حالت پر جو ان کا توں اوس سے اعتقاد ایسی معنی کار کہیں جو منافی تنزیہ الہی نہ ہو بلکہ اوس سے نفی تشبیہ ہو یعنی یہ جانیں کہ گو صفات استوار و فوق کی معنی تشابہ سے درمیان خالق و مخلوق کے اور محتمل ہے مختلف معنوں لغوی پر مگر اس سے ایسی معنی برآؤ جو جسم و لوازم جمعی نہیں کیونکہ اوسکی ذات مطلق ایسے صفات سے منزہ محض ہے جو لوازم نہ متبادر جمیہ ہو۔

دوسرے قسم کا عقیدہ یعنی ان صفات تشابہ سے ایسی معنی کا لینا جس سے جسمانی صوم یا اوسکی ایسی معنی کرنا جس سے اوس کے مخلوق

کے ساتھ مشابہت پیدا ہو مثلاً حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوی علی العرش کی معنی بیٹھنا یا اٹھنا تخت پر کی ایسی کیسے جس سے ذات مطلق کا جسمانی ہونا پایا جاوے یا مثلاً یون کہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے تخت پر بیٹھا ہے اور دونوں قدم تخت کے نیچے اپنی کری پر رکھا ہے ہمیشہ اپنے تخت ہی پر بیٹھا رہے اور ترانہ بین جسکی وجہ سے جہت و تخیل اس کے لئے مایوس ہے اور ان جملہ معانی پر جو موسوم جمیعت ہیں موافق ظاہر کے اعتقاد لانا لازم ہے الخ تو شک اس قسم کی عقیدت جو مشابہت جمیعت کی رکھتی ہے اہل بدعت کی ہر خواہ وہ مجسمیہ و مشبہ ہو خواہ کوئی موسومہ بد نصیب حق سبحانہ تعالیٰ معرفت سے ایسا نا آشنا ہے جیسے کہ جاہل عالم سے ہے۔

قال غنیۃ الطالبین میں لکھا ہے کہ مشبہ تین قسم ہیں ہشامیہ و مقالیہ و اسمیہ اور تینوں اس پر متفق ہیں کہ خدا جسم ہے اور نہیں جاہز کہ اس کے عقل میں کوئی موجود ہو مگر یہ کہ جسم ہوا اور ہشامیہ نے یہہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ ایک جسم ہے لہذا جوڑا گہرا نورانی چمکتا ہوا اور اس کے لئے ایک اندازہ ہے اندازوں میں سے مانند شبکہ صاف کے ہلتا ہے ٹھہرتا ہے کھڑا ہوتا ہے بیٹھا ہے انتہی۔

اقول۔ نہایت درست یہہ ہر قسم کے لوگ بت پرست ہیں ہشامیہ نے اپنی نادانی سے حق سبحانی تعالیٰ کو جسم ٹھہرا کر اس کے لوازم متبادر مثلاً بیٹھنا و ٹھہنا و کھڑا و کھڑا ہونا ثابت کیا کیونکہ انکا حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت بیٹھنا و ٹھہنا و کھڑا ہونا یعنی لوازم بھی کو جاہز سمجھنا ہی اس کے ملزوم جسم کو بھی ثابت کر دیا

گویا ان بد بختوں کے لئے لوازم مبادرتی ہی اوس ذات مطلق و مقدس کی
جسم ٹھہرنیکے باعث ہوئی پس جو لوگ کہ ہشامیہ سے ایک درجہ اتر کر اپنی چالاک
سے کہا کہ اوسکو جسم تو نہیں ہے مگر وہ عرش پر بیٹھا و ٹھہرایا کہڑا ہوا ضرور ہے
اور اوسکو جیت و تحیز لازم ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو ہتھا گروہ شبہ کا
اون اقسام ثلاثہ سے بھی ایک ہاتھ بڑا ہوا ہے کیونکہ باوجود ثبوت
لوازم جسمی کے یہ جسم کی تنزیہ کرتا ہے اور کبھی کبھی ہو لکربے کیف
بھی کہہ دیا جاتا ہے

قال - شرح مواقف میں مشبہ حنویہ نے کہا خدا جسم ہے نہ مانند اجسام
کے ساتھ اوس کے گوشت و خون ہے نہ مانند گوشتوں اور خون کے
اور اوس کے لئے اعضا و جوارح ہیں۔

اقول - وہ جو ہتھا گروہ جس نے جسم کی نفی اور اوس کے لوازم کو ثابت
کیا تھا اور جبکا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے ان مشبہ حنویہ کے ساتھ کشر
مشابہ ہے کیونکہ وہ یہی تو یہہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تخت پر
بیٹھا ہوا ہے نہ مانند ہمارے بیٹھنے کے اور اللہ تعالیٰ بیچا اترتا ہے
جیسے کہ اترنے کا مفہوم متبادر ہے مگر اوس کا اترنا ہمارے اترنے کے
نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو دو ہاتھ ہیں معنی ظاہر کے جسکو ایک عامی و
دیہاتی بھی یہی کا مفہوم ظاہر سمجھتا ہے مگر وہ ہاتھ ہمارے ہاتھ کے مانند ہیں
ہیں وغیرہ و قد علی حد البوائی۔

قال - سواہل سنت میں کیا اصحاب ائمہ اربعہ اور کیا اہل حدیث کوئی اسکا

گویا ان بد بختوں کے لئے لوازم مبادرتی ہی اوس ذات مطلق و مقدس کی
جسم ٹھہرنیکے باعث ہوئی پس جو لوگ کہ ہشامیہ سے ایک درجہ اتر کر اپنی چالاک
سے کہا کہ اوسکو جسم تو نہیں ہے مگر وہ عرش پر بیٹھا و ٹھہرایا کہڑا ہوا ضرور ہے
اور اوسکو جیت و تحیز لازم ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو ہتھا گروہ شبہ کا
اون اقسام ثلاثہ سے بھی ایک ہاتھ بڑا ہوا ہے کیونکہ باوجود ثبوت
لوازم جسمی کے یہ جسم کی تنزیہ کرتا ہے اور کبھی کبھی ہو لکربے کیف
بھی کہہ دیا جاتا ہے

قال - شرح مواقف میں مشبہ حنویہ نے کہا خدا جسم ہے نہ مانند اجسام
کے ساتھ اوس کے گوشت و خون ہے نہ مانند گوشتوں اور خون کے
اور اوس کے لئے اعضا و جوارح ہیں۔

اقول - وہ جو ہتھا گروہ جس نے جسم کی نفی اور اوس کے لوازم کو ثابت
کیا تھا اور جبکا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے ان مشبہ حنویہ کے ساتھ کشر
مشابہ ہے کیونکہ وہ یہی تو یہہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تخت پر
بیٹھا ہوا ہے نہ مانند ہمارے بیٹھنے کے اور اللہ تعالیٰ بیچا اترتا ہے
جیسے کہ اترنے کا مفہوم متبادر ہے مگر اوس کا اترنا ہمارے اترنے کے
نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو دو ہاتھ ہیں معنی ظاہر کے جسکو ایک عامی و
دیہاتی بھی یہی کا مفہوم ظاہر سمجھتا ہے مگر وہ ہاتھ ہمارے ہاتھ کے مانند ہیں
ہیں وغیرہ و قد علی حد البوائی۔

قال - سواہل سنت میں کیا اصحاب ائمہ اربعہ اور کیا اہل حدیث کوئی اسکا

گویا ان بد بختوں کے لئے لوازم مبادرتی ہی اوس ذات مطلق و مقدس کی
جسم ٹھہرنیکے باعث ہوئی پس جو لوگ کہ ہشامیہ سے ایک درجہ اتر کر اپنی چالاک
سے کہا کہ اوسکو جسم تو نہیں ہے مگر وہ عرش پر بیٹھا و ٹھہرایا کہڑا ہوا ضرور ہے
اور اوسکو جیت و تحیز لازم ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو ہتھا گروہ شبہ کا
اون اقسام ثلاثہ سے بھی ایک ہاتھ بڑا ہوا ہے کیونکہ باوجود ثبوت
لوازم جسمی کے یہ جسم کی تنزیہ کرتا ہے اور کبھی کبھی ہو لکربے کیف
بھی کہہ دیا جاتا ہے

قال - شرح مواقف میں مشبہ حنویہ نے کہا خدا جسم ہے نہ مانند اجسام
کے ساتھ اوس کے گوشت و خون ہے نہ مانند گوشتوں اور خون کے
اور اوس کے لئے اعضا و جوارح ہیں۔

اقول - وہ جو ہتھا گروہ جس نے جسم کی نفی اور اوس کے لوازم کو ثابت
کیا تھا اور جبکا ذکر ہم نے اور کیا ہے ان مشبہ حنویہ کے ساتھ کشر
مشابہ ہے کیونکہ وہ یہی تو یہہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تخت پر
بیٹھا ہوا ہے نہ مانند ہمارے بیٹھنے کے اور اللہ تعالیٰ بیچا اترتا ہے
جیسے کہ اترنے کا مفہوم مقبلا در ہے مگر اوس کا اترنا ہمارے اترنے کے
نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو دو ہاتھ ہیں معنی ظاہر کے جسکو ایک عامی و
دیہاتی بھی یہی کا مفہوم ظاہر سمجھتا ہے مگر وہ ہاتھ ہمارے ہاتھ کے مانند ہیں
ہیں وغیرہ و قد علی حد البوائی۔

قال - سواہل سنت میں کیا اصحاب ائمہ اربعہ اور کیا اہل حدیث کوئی اسکا

جسمی مثل جہت و تختہ وغیرہ کے مشترک ہوں مگر باوجود اس کے معلوم نہیں کہ
 اوس کے نشست کی سہولت کیسی ہے یا کہیں کہ اوس کے نشست کی سہولت
 ہمارے نشست کے مانند و مشابہ نہیں ہے تو اس قدر تنزیہ سے حق سبحانہ تعالیٰ
 سے بکلی لازم جسمی کی نفی نہ ہوئی تو سوائے تشبیہ کے تنزیہ کہ ثابت ثابت ہوئی
 گو یا یہ تنزیہ اوس کی قبیل کی ہے جیسے کہ مشابہ خشوہ نے کی تھی کہ خدا کو جسم تو ہے
 مگر ہمارے جسم کے مانند نہیں۔

بس اسی طرح ہرے سے صفات تشابہ کا انکار بھی جائز نہیں جیسے کہ استواء و فوق
 کی نفی جہیہ کرتے ہیں (معلوم ہوتا ہے کہ صفت استواء و فوق کے اس انکار کے
 بانی ہی یہی حضرات ہونگے جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استواء و فوق
 کے ظاہری معنی ایسے لئے جسمین سمیت اور اس کے لازم لازم آگئے تو ان
 نادانوں نے چٹ سے ادون صفات ہی کے انکار سے حق تعالیٰ کی تنزیہ کرنا
 چاہا ہو) اور علی ہذا معتزلہ بھی غلط کرتے ہیں جو صفات سمع و بصر سے مراد علم
 لیتے ہیں معنی ظاہر کو چھوڑ کر تاویل لا طایل کرتے ہیں۔

ابھی تک ہمارے سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ انہوں نے جو ان آیات صفا
 کو اوس کے ظاہر معنی پر جاری کر نیکے لئے زور دیا ہے چہ معنی دارد کیونکہ ظاہر معنی
 تو وہی لغوی معنی ہیں جو زبان عرب پر جاری ہیں پس ہم پوچھتے ہیں مثلاً لفظ فوق
 کے لغت عرب میں دو ہی معنی آئے ہیں ایک توجہت مکانی کے دوسرے
 فوقیت رتبی کے جسمین سمیت نہیں ہوتی تو پھر کیا وجہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ
 و تقدس کے عقین وہی معنی خاص کئے جاتے ہیں جنہیں جسمیت یا لازم جسمی

پائے جاتے ہیں۔

اگرچہ آیات صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا تو ایک ایسا عام قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ جملہ آیات صفات استوار و فوق و احاطت و معیت وغیرہ پر مشتمل ہے مگر عمل اوس کے خلاف کیا جاتا ہے یعنی استوی علی العرش کی معنی اوس کے ظاہر پر جاری کر کے بالذات عرش پر ٹہرنے کی لیجانی ہے لیکن دوسرے آیات صفات و هو معکم یا ان الله بكل شیء محیط کے جو ظاہر معنی اوس کے بالذات معیت و احاطت کے متبادر ہیں نہیں لئے جاتے تو کیا مندرجہ بالا قاعدہ اجرانی صفات علی ظواہر کے رو سے معیت و قربت و احاطت صفات نہیں ہیں اگر ہیں تو جس طرح آیت استوار کی معنی ظاہری پر حمل کیا گیا تھا اسی طرح آیات معیت و احاطت کے ظاہری معنی پر بھی حمل کرنا چاہیے تھا اور باوجود اس حمل معنی ظاہری کے جیسے کہ خدا کی صفت استوار کو مخلوقی صفت استوار سے پاک جاننا چاہیے اسی طرح اس خدا کی صفت معیت کو بھی مخلوقی صفت معیت سے پاک جان سکتے تھے حالانکہ قولاً تو کہا جاتا ہے کہ (صفات کی تاویل نکرین) مگر عملاً آیات معیت و قربت و احاطت میں تاویل کی جاتی ہے۔

قال۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے حجتہ البالغہ میں لکھا ہے زبان درازی کی ان خوض کرنیوالوں نے گروہ اہل حدیث پر اور نام رکھا اور انکا مجسمہ و شبہہ اور کہا کہ یہہ چنے والے ہیں بلا کیف کہنے کے اور تحقیق کہل گیا مجہر خوب سا کہلنا کہ یہہ زبان دازی اونکی بے حقیقت ہے اور یہہ خطا و انحراف اپنے قول میں روایت و درایت دونوں میں اور تفہیمات میں فرمایا کہ علاج

کیجاتی ہے تشبیہ کے ساتھ ایک کلمہ اجمالی کے جبکہ ہر مومن مقصد ہے وہ کلمہ
یہ ہے کہ لیس کے مثلاً شئ و هو السمع البصیر اور اس سے زیادہ مشغول نہ ہو
اقول۔ پس جن لوگوں نے اہل حدیث پر زبان درازی کی اور نام رکھا اور ان کا
محبوبہ و مشہد البتہ انہوں نے بڑا کیا اور خطا کی اصل تو یہ ہے کہ اس طعن و زبان
درازی کے بانی اور باعث یہی لوگ ہیں جو باوجود عقیدہ مشہدین کے اپنے
آپ کو اہل حدیث کا تبع مشہور کیا ہے حالانکہ اہل حدیث نے تو ان صفات کو
جن کا توں رکھا اور بلا کیفیت کہا پس تشبیہ کے ساتھ لیس کے مثلاً شئ
کے انضمام کا نتیجہ تنزیہ فی التشبیہ ہے جو اصل اصول ایمان ہے جیسے کہ
امام مالک کے **الایستوا عموکم و کیفیتہ** بخوبی لکھا تھا پس جبکہ اس سے زیادہ
کسی مومن کو اسباب میں مشغول نہ ہونا چاہئے تو پھر استواء کے معنی بیٹھنے
یا ٹہرنے کی کرنا اور اس سے جہت و تمیز و تقید ثابت کرنا کیونکر شیوہ اہل ایمان
ہوگا **بش التوفیق**۔

قال۔ **فصل** باز وہ ہم بیان میں نفی استواء وغیرہ صفات کے و عقیدہ جہیمہ
و معتزلہ کہ ہے نہ اہل سنت کا اول جس نے انکار استواء کا کیا جہم بن صفوان تھا
غوث اعظم قدس سرہ نے فنیۃ الطالبین میں لکھا ہے وہ کہتا تھا کہ نہیں واسطے
حد کے عرش نہ وہ عرش کے اور ہے ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں لکھا
کہ جہم کہتا تھا میں دوست رکھتا ہوں کہ چیل ڈالی جاوے آیت استواء کو تو قرآن
میں سے اور اعلام الموقعین میں ہے کہ اشارہ کرنا طرف خدا کے حساباً بجانب علو
مقصد ہے نزدیک افراف جہیمہ اور معتزلہ کے پیر انکار اسکا معتزلہ اور قدریہ اور سنی

کیجاتی ہے تشبیہ کے ساتھ ایک کلمہ اجمالی کے جبکہ ہر مومن مقصد ہے وہ کلمہ
یہ ہے کہ لیس کے مثلاً شئی و هو السمع البصیر اور اس سے زیادہ مشغول نہ ہو
اقول۔ پس جن لوگوں نے اہل حدیث پر زبان درازی کی اور نام رکھا اور ان کا
محبوبہ و مشبہ البتہ انہوں نے بڑا کیا اور خطا کی اصل تو یہ ہے کہ اس طعن و زبان
درازی کے بانی اور باعث یہی لوگ ہیں جو باوجود عقیدہ مشبہین کے اپنے
آپ کو اہل حدیث کا تبع مشہور کیا ہے حالانکہ اہل حدیث نے تو ان صفات کو
جن کا توں رکھا اور بلا کیفیت کہا پس تشبیہ کے ساتھ لیس کے مثلاً شئی
کے انضمام کا نتیجہ تنزیہ فی التشبیہ ہے جو اصل اصول ایمان ہے جیسے کہ
امام مالک کے **الایستواء معلوم و کیفیتہ مجهول** کہا تھا پس جبکہ اس سے زیادہ
کسی مومن کو اسباب میں مشغول نہ ہونا چاہئے تو پھر استواء کے معنی بیٹھنے
یا ٹہرنے کی کرنا اور اس سے جہت و تمیز و تقید ثابت کرنا کیونکر شیوہ اہل ایمان
ہوگا **بشأن التوفیق**۔

قال۔ **فصل** باز وہ ہم بیان میں نفی استواء وغیرہ صفات کے و عقیدہ جہیمہ
و معتزلہ کہ ہے نہ اہل سنت کا اول جس نے انکار استواء کا کیا جہم بن صفوان تھا
غوث اعظم قدس سرہ نے فنیۃ الطالبین میں لکھا ہے وہ کہتا تھا کہ نہیں واسطے
حد کے عرش نہ وہ عرش کے اور ہے ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں لکھا
کہ جہم کہتا تھا میں دوست رکھتا ہوں کہ چیل ڈالی جاوے آیت استواء کو تو قرآن
میں سے اور اعلام الموقعین میں ہے کہ اشارہ کرنا طرف خدا کے حساباً بجانب علو
مقصد ہے نزدیک افراف جہیمہ اور معتزلہ کے پھر انکار اسکا معتزلہ اور قدریہ اور سنی

کو نہ مکان عرش کی حاجت ہے اور نہ دوسرے مکان کی
 ضرورت بلکہ مکان ہی قید ہے خواہ وہ عام ہو یا خاص
 اوس ذات مطلق کے لئے بذاتہ قید ہے لہذا ذات مطلق
 اس اضافت مکان کی فیتہ عام و خاص سے بھی مطلق
 و منزه و مقدس و متعالی ہے سبحانہ عما یشرکون
 قال اور ذکر فرقہ سالیہ میں لکھا ہے کہ اذ نکا قول یہ کہ
 اللہ ہر مکان میں ہے کچھ فرق نہیں عرش وغیرہ مکانات میں
 اور قرآن میں اذ نکا تکذیب موجود ہے الرحمن علی العرش
 استوی اور نہیں کہا جاتا ہے کہ زمین پر اور حاملہ عورتوں کے
 شکم میں پہاڑوں پر اور سوائے اس کے اور جگہوں پر استوی ہی انتہی
 اور شیخ عبدالوہاب شعرانی مصری کتاب الیوقیت و الجوابہ میں سید علی خواجہ
 سے نقل کیا ہے کہ نہیں جائز یہ کہنا کہ اللہ ہر جگہ ہے جس طرح معتزلہ و قدریہ
 کہتے ہیں بدلیل اس آیت کے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ اس لئے
 کہ اس کہنے میں وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان میں انتہی۔ یعنی
 یہ آیت اذ نکا دلیل نہیں ہو سکتی اس لئے کہ مراد اس سے یہ ہے کہ معبود
 آسمان و زمین کا ایک ہے نہ یہ کہ وہی خدا و دونوں جگہ اپنی ذات ہی انتہی
 اقول عرش و زمین کا فرق بین ہے وہ اعلیٰ یہ اسفل وہ لطیف اور باریک
 مگر یہ تمام موجودات اوسے ایک ذات مطلق واجب الوجود کے مظاہر کثیرہ
 ہونے کی وجہ سے ذات مطلق میں کوئی تفاوت پیدا نہیں ہوتا باوصف اذ نکا

بجائے ظاہر کے باہمی تفاوت سے مظاہر کے قطع نظر کرنا یا متفاوت نسبتوں کو ایک کر دینا یا صفت استوار کے ساتھ جو نسبت خاص کہ رحمن کو عرش سے حاصل ہے اور سکوہر شے کے ساتھ ثابت کرنا خلاف واقع اور غلط ہے کیونکہ شارع نے صفت استوار کو عرش کے ساتھ مخصوص کیا ہے پس جس امر کو شارع نے خاص کیا ہے اس کو عام کر دینا ایک بیجا تصرف ہے۔

سید علی خواص رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست کہا ہے کہ جس طرح معتزلہ اور قدریہ کا بدلیل آیت بالا کے ذات مطلق کا ہر ہر جگہ میں ہے کہنا جائز نہیں بجز وجہ از انجملہ ایک وجہ اسکے عدم جواز کی خود آپ ہی یہہ فرما چکے ہیں کہ ہر جگہ اس کی ذات ہے کہنے سے وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان میں یعنی مکان کی قید ہی سبب وہم حلول مکانی ہے دوسری وجہ عدم جواز کی یہ ہے کہ معتزلہ نے آیہ کریمہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** کو عموم محل پر حمل کر کے ہر ہر جگہ اس کے لئے ثابت کیا اور حرف فی کا محل حلول پر کیا جو یہ تمام صورتیں عدم جواز کی تھیں اور آیہ کریمہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** کی یہہ جو مراد بتلائی گئی ہے کہ معبود آسمان و زمین کا ایک ہے یہہ تو اس آیت کے ظاہر معنی متبادر کے خلاف ہے کیونکہ اللہ علم ذات سے المراد لینا بھی ایک شاخ ہے تاویل کی بلکہ یہہ مراد کہ جو معبود آسمان کا ہے وہی معبود زمین کا ہے اس آیت سے نکلی ہے کہ **وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ** پس ان ہر دو آیات بالا کے اشارے معنی میں بہت بڑا فرق ہے کیونکہ لفظ اللہ کا مطلق ہے جس کا اطلاق معبودان باطل و محقق دونوں پر صادق آتا ہے

اور جس کے معنی معبود کے ہوتے ہیں کیونکہ اسم اللہ کا مدلول بالقضا و صفت
معبودیت کے مفہوم ہوتا ہے بخلاف اوس کے اللہ علم ذات جامع جمیع صفات
واجب الوجود ہے لہذا اللہ کو صفت معبودیت کے ساتھ خاص کرنا باطل ہے
چنانچہ صاحب تفسیر موضح القرآن نے دُھَوِ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ ع
کا ترجمہ وہ الشیخ آسمان کے ہے اور بیچ زمین کے ہے کیا ہے یعنی اللہ
معبود مراد نہیں لیا ہے کیونکہ سیاق کلام بھی اس کا مقتضی ہے چنانچہ کامل
آیت یہ ہے دُھَوِ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَنَجْوٰكُمْ وَمَعَكُمْ
نَكِيۡمُوۡنٌ یعنی وہ اللہ جو آسمان میں ہے وہی اللہ زمین میں ہے۔ جانتا ہے
مہتماری پوشیدہ اور ظاہری بات کو اور جانتا ہے جو کچھ کرتے ہو تم پس ظاہر ہے
کہ یہاں اپنے اذن بندوں کے حالات پوشیدہ و ظاہر کے جاننے کو جو علی
ہیں اجنا بالذات فی الارض موجود ہونا بیان فرمایا کیونکہ اذن کے احوال نفوس
و افعال و ارجح کا علم متعلق بشہود ہے اور وہ منحصر ہے جاننے والے کے بالذات
فی الارض موجود ہونے پر کیونکہ بغیر از وجود ذات واجب کے حصول اس
علم ذاتی کا محال ہے پس اس صورت میں اگر کوئی تاویل کرنے والا اس آیت
میں اللہ سے اللہ مراد لیتا تو بھی مال کار اوس کا ذات واجب الوجود ہی
ٹھہرے گی جو وہ اللہ ہے۔ اللہ بس باقی ہوس۔
حاصل استدلال یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ اللہ بالذات آسمان
پر رہ کر زمین اپنے بندوں کا حال جانتا ہے تو ہر کوئی بدانتہائی گمان کرے گا کہ
علم بندوں کا کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہوگا۔ بخلاف اس کے جہاں

بالذات علی الارض موجود ہو تو پھر علی الارض کے حالات کا بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی الثبوت واقعہ ہے کہ جب کایقین ہر کوئی بلا کسی حجت کے کر سکتا ہی واللہ یقول الحق وَهُوَ یَهْدِی السَّبِيلَ۔

قال۔ حافظ ابن الیقیم نے فرمایا جس نے یہ گمان کیا نہیں ہے اللہ فوق سموات اپنے عرش پر اور جدا اپنے مخلوق سے اور نسبت او سکی طرف عرش کے مثل او س کی نسبت کے ہے طرف اسفل السافلین کے اور جیسے کہا سبحان ربی الاعلیٰ ویسی ہی کہا سبحان ربی الاسفل تو اس نے بدگمانی کے ساتھ خدا کے انتہی۔

اقول جس نے یہ گمان کیا کہ نہیں ہے اللہ فوق سموات کے اپنے عرش پر بغیر از قید و حصر کے تو بڑا کیا کیونکہ یہ تفسی فوقیت کی بھی قید کا موجب ہوتی ہے حالانکہ عرش کا فوق سموات ہونا اور اللہ تعالیٰ کا فوق عرش ہونا ثابت ہے البتہ اللہ تعالیٰ کا فوق عرش بطریق حصر و قید کے ہونا ہرگز ثابت نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا اپنے مخلوق سے جدا رہنا بمعنی مغایرت ذاتی کے صحیح ہے جو منافق اتحاد و عنیت لغوی ہے نہ اس معنی سے کہ درمیان خالق و مخلوق کے فصل و بعد مکانی واقع ہے۔ بیشک و شبہہ رحمن کو عرش کے ساتھ جو ایک خاص نسبت استواء کی حامل ہے وہ نسبت استواء کی اسفل السافلین تو کیا بلکہ اعلیٰ علیین سے لوح محفوظ وغیرہ کسی شے کے ساتھ بھی حامل نہیں ہے اگر جب یہ بھی صحیح ہے کہ سبحان ربی الاعلیٰ کے مقابل میں سبحان ربی الاسفل کا کہنا خدا تعالیٰ کے ساتھ بدگمانی ہے مگر وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ رب اسفل کا نہیں ہے نعم بحسب اللہ ذالک

بلکہ وہی ہے خالق ہر بندگی و پستی کا اور وہی ہے رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
 اور وہی ہے رب عرش عظیم کا عرض اعلیٰ و اسفل اور ادنیٰ اور افضل ہر چیز کا وہ
 وہ رَبُّ اس لایق ہے کہ جسکی پاکی بیان کیجاوے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ خود
 فرماتا ہے سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَرَبِّ الْعَرْشِ عَظِيمٍ ۱۳
 حالانکہ عرش اعلیٰ ہے اور ارض اسفل مگر باعتبار اوس کے ربوبیت عامہ کے
 کوئی امتیاز اعلیٰ و اسفل و تحت فوق کا حامل نہیں ہے بلکہ اس صفت ربوبیت
 عامہ کو کسی شئے اعلیٰ کے ساتھ مخصوص کر دینا تحدید ہے باوصف اس کے
 سبحان ربی الاسفل کا کہنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس سے اپنے رب
 کی بزرگی متصور نہیں ہوتی جیسے کہ سبحان ربی اعلیٰ کے کہنے سے رب کی
 پاکی و برتری و بلند مرتبگی مقصود ہے کیونکہ بیان اعلیٰ خود بمعنی بزرگی و برتری
 یعنی علو و مرتبت ذاتی کے ہے نہ بمعنی جہت فوق کے جو مقابل ہے جہت
 اسفل کا چنانچہ موضع القرآن میں ہے جبکہ فرعون نے اپنے صورت کے بت بنوا کر
 ہر جگہ بھجوائے تھے تَوَقَّالْ اَنَا رَبُّكُمْ اَلَا تَعْلَمُ ۳ یعنی کہا فرعون نے
 کہ وہ بت چوٹے ہیں اور میں خدا بڑا ہوں مگر صد ہزار افسوس کہ ایک اللہ باطل
 فرعون کے حق میں تو لفظ اعلیٰ سے مراد بمعنی ظاہر کے علو و مرتبہ ذاتی جائز ہو مگر
 سبحان ربی اعلیٰ سے حق جل و شانہ کی شان عالی میں الیا جہت مکانی مراد
 ہو جو وہ مقابل جہت اسفل کے ہے وہاں قدر و اللہ حق قدر ہے۔

ہر حالیکہ مکان اعلیٰ کی قید جہت کے ساتھ اپنے رب کی تسبیح کرنا بیحد ترین تشبیہ
 تو پھر اوس ذات مطلق کی تشبیہ جہت اسفل کے ساتھ کیونکہ تسبیح مقصور ہو سکیگی

بلکہ اس جہت اسفل کا اطلاق اوس رب اعلیٰ کے نسبت امانت کے راہ
کرنا کفر صریح ہے۔

قال۔ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے فرمایا جب ہم رجوع کرتے ہیں طر
وجدان کے تو شک نہیں کرتے اس بات میں کہ تحقیق اللہ تعالیٰ کو ایک
خصوصیت ہے ساتھ عرش کے جو نہیں ساتھ دوسرے مخلوقات کے اور
نہیں پاتے ہم کوئی عبارت اس مقدمہ میں فصیح تراستوی علی العرش سے
جس طرح نہیں پاتے ہم کوئی عبارت انکشاف مسموعات و مبصرات میں
فصیح تر سمع و بصر سے۔

اقول۔ سچ تو یہ ہے کہ سجدار کے باتین ایسے ہی ہوتے ہیں بے شک جو
ایک خاص نسبت استوار کی اللہ تعالیٰ و تقدس کو عرش کے ساتھ حاصل ہے
وہ نسبت استوار کی کسی اور مخلوق کے ساتھ نہیں ہے اور یہ بھی بہت در
جہ ہے کہ اوس نسبت خاصہ کے اظہار کے لئے جو اللہ تعالیٰ کو عرش کے ساتھ
حاصل ہے کوئی عبارت فصیح تراستوی علی العرش سے نہیں ہے لیکن یہ
تو یہ ثابت نہیں ہوتا کہ استوی علی العرش کی ظاہر معنی بھیت فوق عرش ہے
ظہر نیلے ہیں بلکہ شاہ صاحب نے صاف الفاظ میں جن سبحانہ تعالیٰ کے استوی
علی العرش سے جہت و تجنیز کی نفی کی ہے درجہ استوی علی العرش کا ظاہر مفہوم
متبادر سمجھا گیا ہے جس کا ذکر سابق گزر چکا۔

اس مفہوم کو مولانا حکیم الامت شاہ ولی اللہ صاحب نے سطعات میں اس طرح
بیان فرمایا ہے کہ چون مدبر السموات والارض و کتب الہیہ فیض خود را در

کسوت الفاظ و حروف بر آورد آن فیض سیلان نمود بر پنج طبعی و آن مفاسد
 سابقہ در نظر حق مثل گشت و راستی دیگر با سے ہدایت خلق قرار یافت و آن تعبیر
 بعرش و ذی العرش و استوار بر عرش و این استوار بعد خلق سبع سماوات بود زیرا کہ
 این نقطہ میانہ (عرش) در شخص اکبر (عالم) کیے است بعد تمامی شخص اکبر معین شد
 چنانچہ مرکز بعد تمامی کرہ معین شد۔ اور پیر اوس کے بعد فرماتے ہیں کہ بحقیقت
 این جزو میانہ (عرش) از شخص اکبر بہت فوق و تحت ندارد و معنویت لیکن
 اختصاص او چون بہ نفس فلک اطلس (سماوات ہفتم) کہ اعظم اجرام سماوی است
 بیشتر است در شرایع الہیہ خداے را تبارک و تعالی بقوق نسبت می دہند مانند
 آنکہ نفس ناطقہ را مناسبت بروح ہواسے زیادہ تر است و منبع روح ہواسی مضغہ
 قلب است و لہذا روح را باین مضغہ نسبت دادہ اند۔ اور اس کے بعد پیر فرمایا
 کہ چون استوار بر عرش بعد تکون سبع سماوات بلکہ بعد آن و اوجی فی کل سماء
 امرها و بعد خوارص و بعد خلق منافع فی الارض و تکون ہوا شد در ارض واقع ہوا
 ابو زین عقیلی متوجہ شد آیت **کَانَ رَبُّنَا قَبْلَ اَنْ يَّخْلُقَ خَلْقًا قَالَ فِرْعٰوْنُ
 مَا نُوَدِّعُكَ هٰؤُلَاءِ وَمَا تُحْيِيْهِمْ هٰؤُلَاءِ** یعنی تعلق او بنفس رحمانی بود همان تعلق است
 کہ احوال بصورت استوار علی العرش ظاہر گردید۔ انتہی۔
 پہا غور کرو کہ شاہ صاحب نے عرش و استوار و فوقیت عرش کے متعلق کیے عمدہ ثبات
 فرمائے ہیں سمجھ دار کو اس کیفیت استوار کے ادراک کے لئے اسقدر پس ہے
 مولانا عبد العلی بحر العلوم رسالہ تنزیلات سے میں فرماتے ہیں کہ در جوہر عالم عقل
 کل و نفس کل ہوا پیدا شد و طبیعتہ وہبیا مادہ جسم و طبیعتہ موثر در اجسام باذن خالق

ہے شعور مطابق آنجہ در نفس کل ثبت شدہ ازافاضہ عقل کل و این ہبیا اولاً قبول
 استداد جوہری کردہ ممتد کردی شدہ ظاہر شد و آن کرہ است کہ محیط است بعالم
 اجسام تمامہ و این عرش عظیم است و در عما چہار ملائک موجود شدند کہ حامل عرش
 اند و بروز قیامت ہشت ملک حامل عرش خواہند شد و این عرش مستوی چمن
 است کہ رحمان بر و ظاہر است چنانکہ اللہ تعالیٰ فرمود **الْوَجْهَ الَّذِیْ**
عَلَى الْعَرْشِ الْمُبِیْنِ و لہذا رحمت و سے عام است بجمع عالم و ہیچ نوع از
 انواع خالی نیست کہ شمول رحمت نیست و در غلبہ ہم رحمتہ اللہ است انج
 بیان مولانا صاحب نے اولاً مبداء اجسام عرش کا ہونا اور جسکی وجہ سے
 تمامی عالم اجسام پر جو عرش کی احاطت حاصل ہے اوس کے ذکر کے بعد استواء
 رحمن کا ذکر کیا یعنی استواء رحمن سے مراد نسبت ظہور رحمت رحمانیہ لیا ہے
 اور قطب العارفین عبدالوہاب شمرانی نے قواعد کشفیہ میں فرمایا ہے جکا ترجمہ
 یہ ہے کہ شیخ ابوطاہر قرزوی نے اپنی کتاب **سراج العقول** میں فرمایا ہے
 کہ عرش اعظم مخلوقات ہے بسبب استواء کرنے کے تمامی خلق اللہ پر پس
 صحیح نہیں ہے کہ کل جانا مخلوق میں سے کسی نے کا عرش کے استوار ہے
 اور حق سبحانہ تعالیٰ فوق ہے اس عرش پر یعنی فوقیت مرتبہ کے نہ فوقیت مکان
 کے اور اسکا بیان یوں ہے کہ ہم جب نظر کرتے ہیں اپنے فوق پر تو پاتے
 ہیں ہوا کو پھر جب نظر کرتے ہیں ہم فوق ہوا تو دیکھتے ہیں اپنے اوپر آسمان پر
 آسمان پھر جب دیکھتے ہیں اپنے دون میں فوق السموات کو تو پاتے ہیں
 ہم کرسی کو اور جب چڑھتے ہیں اپنی بصر کو ما فوق کرسی کے تو پاتے ہیں ہم

عرش عظیم کو جو وہ انتہی ہے مخلوقات کا ایسے کہ وہ بہ تمام ہاد و لالت کرتے ہیں اور پر خالق جل و علی کے پر ہم اگر درجہ بدرجہ چڑھیں طرف با فوق عرش کے تو نہیں دیکھتے ہم فکر کی وہاں رسائی کی کوئی چیز یقیناً پس ٹھہر گئی ہماری فکر وہاں بالضرور اس واسطے کہ سواری فکر کی فتنی ہوتی ہے انتہا سے اجسام تک اور وہاں ہم دیکھتے ہیں رویت قلبی و نصیبات عقلی۔ یہاں گاہ و قصہ لغتِ رحمن کی جمیع مخلوق میں اس کے اور ظاہر کرنا وجود سے اس کے ذوات و صفات کو اس واسطے کہ رتبہ خالق کا فوق ہے رتبہ مخلوقات پر بیشک وہ فوقیت ربی ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا اور یہ فوقیت مباہن ہے اس فوقیت عرش کے جو عرش کو تخت پر اس کے یعنی کرسی و آسمانوں و زمینوں پر اس واسطے کہ فوقیت عرش و ماتحت اس کے کی نہیں ہے مگر بالجمہ والیہاں انتہی۔

قال۔ اور غزالی نے اربعین میں فرمایا حلول نہیں کرتا وہ کسی چیز میں اور نہ حلول کرتی ہے کوئی چیز اندر اس کے برتر ہے اس بات سے کہ ہمارے اوکو کوئی جگہ جس طرح پاک ہے اس بات سے کہ روک لے اوکو زمانہ بلکہ تھا وہ پہلے پیدا کیے مکان اور جہان کے اور وہ اب اس حال پر ہے جس طرح پہلے تھا اور وہ جدا ہے ساتھ اپنے صفتوں کے مخلوق سے نہیں اسکی ذات میں کوئی سوائے اس کے اور نہ اس کے غیر میں ذات اسکی انتہی اس طرح ایک جماعت کثیر نے لکھا۔

اقول۔ امام عجمت الاسلام نے اس قول سے رد کیا ہے اور ہر دو فرقہ کے اقوال کا جنہوں نے جہت و مخیر و مکان کو ثابت کیا ہے یا اسکا حلول ہر جگہ

سمجھا گیا پس اس نفی قید جہت و تحیز و مکان سے ارادہ کیا ہے اوس ذات مطلق کی عموم معیت کا اور ہر ہر مکان میں شان حلول کی نفی سے ثابت کیا ہے کہ یہ معیت مثل دو جسموں وغیرہ صفات مخلوق کے نہیں ہے چنانچہ آپ نے احیاء میں فرمایا ہے کہ **وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ قَرِيبٌ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ وَهُوَ اقْرَبُ إِلَى الْعَبْدِ مِنْ جَبَلِ الْوَرْدِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَيْءٌ بَدَأُ اِذَا لَا يَمِثْلُ قُرْبَهُ قُرْبَ الْأَجْسَامِ كَمَا لَا يَمِثْلُ ذَاتُهُ ذَاتَ الْأَجْسَامِ** یعنی باوصف ذات مطلق کا فوق عرش ہونیکے ہر موجود کے قریب ہے اور وہ قریب تر ہے اپنے بندہ سے اوس کے رگ جان کے اور ہر چیز پر بالذات حاضر ہے مگر یہ صفت الہی قریب کی مانند صفت قرب اجسام کے نہیں ہے جیسے وہ ذات مطلق واجب الوجود کی مانند ذات مخلوق ممکن الوجود کے نہیں ہے۔

قال۔ بیان سے ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ کو ہر ہر مکان میں ہمراہ ہر انسان کے بذاتہ کہتانا بعلم و قدرت وغیرہ مذہب معتزلہ کا ہے لہذا کتب عقاید اہل سنت و جماعت کے کیا اصحاب تقلید ایہ اربعہ اور کیا اہل حدیث قاطبہ خالی ہیں بیان اس عقیدے سے جسکا جی چاہے تلاش کر دیکھے ہاں جارا اللہ زرخشری و عبد الجبار معتزلی وغیرہ اس کے قائل ہیں سوا و نکار و کتب متکلمین میں لکھا ہے۔

اقول۔ اوس ذات مطلق و مقدس کا ہر جگہ حلول و اتحاد کی شان میں محض بذاتہ ثابت کرنا بغیر از علم کے یا اوسکی شان عموم معیت کو قید مکانیت سے تعبیر کرنا طریقہ معتزلہ کا ہوگا مگر اوس ذات مطلق کی عموم معیت و احاطت پر جو آیات و احادیث

الشیو دلالت کرتے ہیں اور سکا انکار ایسا ہی بڑا سب سے جس طرح استکبار آیات استواء
 و فوق کا انکار ناروا ہے۔ اس عموم معیت و احاطت کے نسبت اہل سنت
 و جماعت کا جو عقیدہ ہے سابق اس کے مختلف مقامات پر گذر چکا چنانچہ حدیث
 لا تَكُونُوا كُنُوزَ سَمِيعًا قَرِيبًا وَ هُوَ مَعَكُمْ مُتَّفِقٌ عَلَیْكُمْ مَعْنَى مَنِ امَامٌ سَمِعَ فِي
 كِتَابِ اسما و صفات میں علمی سے نقلاً بیان کیا ہے کہ معنائاً لا مَسَافَةَ
 بَيْنَ الْعَبْدِ وَ بَيْتِ رَبِّهِ حَقِّ سُبْحَانَهُ تَعَالَى کے قرب و معیت کی یہ معنی ہے
 کہ نہیں ہے مسافت یعنی بعد مکانی درمیان بندہ اور اللہ تعالیٰ کے اور اللہ تعالیٰ
 شرابی نے البیوا قیت میں کہا ہے کہ قَالَ الشَّيْخُ ابْنُ أَبِي هَانِئٍ بَلْ هُوَ مَعْنَاهُ اِيْدَارَةُ
 وَصِفَاتِهِ حِينَ نَظَرْنَا اِسْمَ الذَّاتِ مَعَ الصِّفَاتِ كَالْعَقْلِ وَ النُّفُوسِ وَ لَمْ يَثْبُتْ ذِي
 جَانِحٍ قَالَ الْبِضَاءُ وَ هُوَ يَجُوزُ بِقُرْبِ الذَّاتِ لِقُرْبِ الْوَحْدِ لَانَّهُ مُوَجِبَةٌ
 لِيَعْنِي مَجَازاً قُرْبَ ذَاتِي كَقُرْبِ عَلِيٍّ كَهْنَا اَوْ اَسْمَا سَلَمَةَ كَقُرْبِ عَلِيٍّ مَوْجِبَ قُرْبِ
 ذَاتِي كَقُرْبِ الشُّبُوحِ نَقْلًا عَنْ الشَّيْخِ عَزَّ الدِّينِ اِنَّهُ اقْرَبُ اِلَى كُلِّ شَيْءٍ
 لَيْسَ شَيْءٌ اقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ وَ لَا شَيْءٌ اَبْعَدُ اِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ وَ لَا يَمَعْنِي اقْرَبُ الْمَسَافَةِ
 لَانَّهُ مُنْذَرَةٌ عَنْ ذَلِكَ وَ قَالَ كَذَا الْحَقُّ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى مَوْجُودٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ
 مَا تَخَالَفَتْهُ مَكَانٌ وَ نَذَرَهُ عَزَّ الْمَكَانُ وَ الزَّمَانُ لِيَعْنِي بِتَحْقِيقِ كَقُرْبِ
 اللہ تعالیٰ قریب تر ہے ہر شے سے نہیں ہے کوئی شے قریب تر طرف اوس کے
 کسی شے سے اور نہیں ہے کوئی شے زیادہ دور طرف اوس کے کسی شے
 سے اور نہیں معنی میں قرب مسافت کے کیونکہ وہ باک ہی اس قرب سے
 جس میں مسافت ہے اور کہا اسی طرح حق سبحانہ تعالیٰ موجود ہے ہر مکان میں

نہیں خالی اوس سے کوئی مکان (یہ بیان موافق ہے حدیث صحیح بخاری کُل
 شَیْءٌ مَّا خَلَا اللَّهُ بَاطِلٌ کَسَ) اور پاک ہے مکان و زمان سے (کیونکہ بیہ قریب
 الہی مثل قرب ہی و مکانی کے نہیں ہے)۔ اور شیخ الاسلام ابن اللبان رحمہ اللہ
 قولہ تعالیٰ وَخُنُّ اقْرَبُ اِلَيْهِ کے معنی میں فرمایا ہے کہ آیت دلالت کرتی ہے
 اقربیت پر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندہ سے قرب حقیقی جیسے کہ لائق ہے
 قطعاً پس ظاہر ہے کہ یہاں قرب حقیقی سے مراد ذاتی ہے چنانچہ یہ اصل قول
 اور نیز اسباب میں قول امام فخر الدین رازی اور امام غزالی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم
 قول جو دلالت کرتا ہے اچر محبت و قربت ذاتی کے فصل اول میں گذر چکا ہے۔
 اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے قول الجلیل کے فصل چہارم میں فرمایا ہے
 ترجمہ اوسکا یہ ہے کہ اصل مراقبہ کی وہ حدیث جو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 فرمایا کہ احسان یہ ہے کہ عبادت کرے اللہ کی گویا تو اوسکو دیکھ رہا ہے
 سو اگر تو اوسکو نہ دیکھ سکے تو جان لے کہ وہ تجھ کو دیکھتا ہے تو اسے سامک
 اپنے زبان سے کہے کہ اللہ میرے پر حاضر ہے اور اللہ مجھ کو دیکھتا ہے۔ اور
 اللہ میرے ساتھ ہے یا اوسکو دلہن خیال کرے بدون تلفظ کے
 پیر اللہ تعالیٰ کی حضور و نظر اوسکی محبت یعنی ساتھ ہونی کو خوب مضبوط
 تصور کرے یا وجود پاک ہونے اوس ذات مقدس کے جہت و مکان سے
 یہاں تک تصور کو جاوے کہ اوس میں ڈوب جاوے یا اس آیت کا تصور کرے
 وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں کہ تم
 ہو اوس کے ساتھ ہونی کو دہیان کرے کہڑے اور بیٹھے اور لیٹے تنہائی اور لوگوں کی

ملاقات میں اور مشغول و بیکاری میں یا یہ آیت پڑھے فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فُتْمُ وَجْهِ اللَّهِ
 یعنی بدھرتے متوجہ ہو دین اللہ کی ذات ہے یا یہ آیت پڑھے اَلَمْ تَعْلَمُ
 بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ لَعْنَةُ النَّاسِ نَهْنِ جَانَاكَ اَللّٰهُ اَوَّلُ وَكُلُّ مَا يَكُونُ يَاسَ اَيْتِ كَا
 مراقبہ کرے وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ یعنی ہم قریب ترین انسان کی
 رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِيطٌ یعنی اللہ
 ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے یا اس آیت کا در بیان کرے اِنَّ مَعِيَ رَبِّيَّ شَهِيدٌ
 یعنی اللہ میرا رب میرے ساتھ ہے وہ رب مجھ کو ہدایت کریگا یا اس آیت کا مراقبہ
 کرے هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ یعنی وہی اول ہے اور وہی
 آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے سو یہ مراقبات اللہ عز و جل کے ساتھ
 دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہیں۔

اور شاہ صاحب مدوح رسالہ سلطعات میں زیر آیہ سورہ نورا اللہ نُورُ السَّمَوَاتِ
 وَالْاَرْضِ تحریر فرماتے ہیں کہ اگر گنج فہمی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود صریحت
 در بیان طلسم الہی ہماں ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است الخ۔
 کہاں ہیں وہ لوگ جو عموم معیت ذاتی کو معتزلہ و قدریہ کا عقیدہ تصور کرتے
 ہیں اور کہاں ہیں وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کو بچت فوق مکان عرش پر بالذات
 بیٹھا کر اسکی معیت ذاتی کو فقط معیت علمی سے بغیر ذات کے تعبیر کرتے تھے
 سجاد اللہ کیا امام بیہقی و بیضاوی و امام رازی و امام غزالی و امام شوکانی و امام شعرانی
 اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور مولانا شاہ عبدالغفر زوہلی و مولانا عبدالقادر
 مولوی رفیع الدین صاحب قاضی شمس الدین پانی پتی اور نواب صدیق حسن صاحب غفر

بھی معتزلہ و قدریہ تھے کیونکہ امام بیہقی تو قرب الہی سے مباہلت و بعد مکانی کی نفی کرنے والے ہیں اور امام غزالی تو قید جہت و تخیر و مکان عرش کے مخالف و عموم معیت و احاطت کو بے حلول و اتحاد ثابت کرنے والے ہیں بیضاوی اور امام شہرانی اور شاہ ولی اللہ محدث سب بارہ میں انہیں کے ہمت قدم ہیں اور امام شوکانی تو آیات معیت سے معیت علمی کے تاویل کرنے والوں کو بدعتی کہنے والے ہیں اور نواب صدیق حسن خان صاحب ہی سب بارہ میں انہیں کے ہمد ہم ہیں اور شاہ عبدالغنی دہلوی وحدۃ الوجود کے قایل ہیں جیسے کہ ان کے والد بزرگوار تھے اور نواب صدیق حسن خان صاحب ہی اسکے مصدق ہیں پس ان جملہ اہل علم کے نسبت تو ایسا گمان خود یہ لوگ نہ کر سکیں گے کیونکہ اپنے مدعا کے ثبوت پر خود اوس کے اقوال کو مستندان چکے ہیں علی الخصوص امام بیہقی کو محدث اور امام شوکانی کو امام اور شاہ ولی اللہ صاحب کو اپنا پیشوا اور صدیق حسن خان صاحب کو مجدد تسلیم کرتے ہیں

ان آیات قرب معیت کے متبادر معنوں سے باوجود ثبوت معیت ذاتی کے کیا پایہ قول ہے شاہ صاحب محدث دہلوی کا جو اوپر گزر چکا کہ جو خصوصیت استواء کی عرش کے ساتھ ہے وہ دوسرے کسی مخلوق کے ساتھ نہیں ہے جس سے عموم معیت ذاتی کے ساتھ ایک خاص نسبت ذاتی استواء کی عرش کے ساتھ مستحق ہوتی ہو

عہ اس رسالہ کے بعد درینوا ہم نے مولوی قاضی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی کے جواب میں ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام توجیہ التفسیر رکھا ہے جو دراصل اسی رسالہ کا ضمیمہ ہے جس میں معیت و قرب ذاتی کی بحث نہایت تفصیل کی گئی ہے اور مثل ثبوت اس کا دیا گیا ہے اور اہل علم کے ایسے چالیس اقوال لاکر بھی دیا ہے جنہوں نے معیت و قرب ذاتی کا ثبوت دیا ہے اور تفسیر کی ہے ۱۲ منہ

یہذا قول اول سنائی قول ثانی نہیں ہے بلکہ بطریق اہل حق کے تصدیق کی ہے
برایک آیت کو عموم و خصوص کے ساتھ جیسے کہ وارد ہوا ہے۔

مسئلہ وحدت الوجود کے نسبت جسکا حاصل ^{موجود} قُرْبٌ مِّنْ كُلِّ مَوْجُودٍ ہونا
شاہ عبدالغیر نردہلوی نے ایک ہفتی کے جواب کے آخر میں لکھا ہے جو مل
فتاویٰ عزیزی ہے۔ در قرآن مجید چند بار اشارہ باین مسئلہ واقع شدہ و صحیح ترین
آیات والہ بر معنی این آیت است سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ
يَتَّبِعُونَ لَمْ يَكُنْ لَكَ اَوْ كَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ اِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ اَلَا اِيَّاهُ تُشْرِكُونَ
مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ اَلَا اِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ اور نیز آیہ هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ
وَالْبَاطِنُ انست معنی وحدۃ الوجود۔

اور نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم جنکو یہ لوگ امام الوقت و مجدد تصور
کرتے ہیں کتابے یا ضلالت و تضل اور تقصیر جیو والا حارمین قابل ہوسے ہیں
کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کا حق اور مطابق شرع ہے حالانکہ وحدۃ الوجود کا
حاصل یہ ہے اَلْوَحْدُ اَجِبُ الْوُجُودُ وَوُجُودُهُ اَقْرَبُ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ پس اس سے
ثابت ہو گیا کہ اہل سنت و جماعت کا عقیدہ صحیح حق سبحانہ تعالیٰ کی محض معیت
علیٰ بغیر از ذات کے نہیں ہے بلکہ اسکی عموم معیت ذاتی مع صفت علم ہے
جس طرح سے حق سبحانہ تعالیٰ خود آپ معیت ذاتی و علمی کا ذکر فرما چکا ہے
اَللّٰهُ مَعَنَا وَمَعَهُمُ اَيْنَمَا كُنَّا وَكُنْتُمْ۔

خاتمہ الکلام پر گزارش ہے کہ اگرچہ اسمین کہ اگرچہ اسمین کچھ شک نہیں ہے
کہ آیات قرب و معیت سے اکثر اہل علم نے عموماً معیت علم مراد لی ہے مگر وہ

ایسی نہیں جو منافی معیت ذاتی ہو یا مخالف مفہوم آیات منصوبہ ہو کیونکہ اہل حق نے صفات کو غیر ذات یا زاید بذات الہی نہیں مانا ہے بلکہ وہ قدیم و غیر مجہول میں جسمین اعتبار حدوث کو دخل نہیں دیتے اور نہ کہی ذات سے انفکاک کے تصور کی گنجائش ہے۔ پس اس صورت میں ظاہر ہے کہ یہ معیت علمی منافی معیت ذاتی نہیں ہے مگر خبردار ان لوگوں کا سمیت علمی کہنا اور اسکے مغایر ہے کیونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کو بالذات بالاسم عرش کیا ہے تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ یہ معیت علمی عالم کے ساتھ بغیر ذات کے ہے یعنی علم ہے ذات ندارد یہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلاً و نقلاً محال ہے کیونکہ نقلاً ذاتی و علمی معیت معاً ثابت ہے اور عقلاً کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے متصور ہی نہیں ہو سکتا نہ نیا صفات عین ذات الہی ہونی کی وجہ سے یا یکدگر انفکاک متصور ہی نہیں ہو سکتا القصبہ جبکہ ایسی معیت علمی کے متعلق اس قسم کے اشکالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ کہہ دیتے ہیں کیفیت مجہول در حالیکہ معیت علمی کی کیفیت کا مجہول ہونا قایل کے حق میں باعث اطمینان اور سایل کے لئے سبب سکوت و تشفی ہے تو معیت ذاتی کی یہی کیفیت ہے بلکہ سمیت ذاتی کو مجہول کہہ دینے سے اکثر اعتراضوں سے مخلص حاصل ہونیکے سوائے جملہ آیات الہی کی تصدیق بلا تاویل کے ہو جاتی ہے تو یہ کیوں انکار کیا جاتا ہے اور کیفیت مجہول کا اقرار نہیں ہوتا غرض بعضوں نے اس سہ کو نہیں سمجھا بغیر سمجھے بالجزم یہ اعتقاد کر لیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات فوق عرش ہے اور بالعلم محیط عالم اور منشاء اس قید کا یہ ہے کہ در صورت سمیت ذاتی عالم کے ساتھ حلون اتحاد

لازم آجا و یگا اور نیز قاذورات وغیرہ اشیاء نجس و کریمہ کی معیت سے ذات مقدسہ
 پر اوسکا برا اثر لاحق ہو جاوے گا حالانکہ یہ خیال باطل ہے کیونکہ جیسے حق سبحانہ
 کی احاطت ذاتی عرش کے ساتھ بلا حلول و اتحاد کے جائز ہے یا جس کیفیت سے
 کہ لوح محفوظ کے ساتھ اوسکی معیت و قربت درست ہے اسی طرح دوسرے
 مخلوقات کے ساتھ بھی اوسکی احاطت و معیت ذاتی جائز و درست ہو جائیگی
 والا تبریح بلا مرجح باطل ہوگی۔ غرض انہوں نے نہ حریت اور حقیقت احاطت کو
 نہیں سمجھا اور بغیر جانے بوجہ اپنے دانت میں اسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا
 بعض فرضی و قیاسی نقصانات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کر دیا پس
 اس تنزیہ کی بعینہ وہی صورت واقع ہوئی ہے جیسے کہ مجوسیہ نے خلق شر
 یزدان کی تنزیہ کرنیکے لئے دوسرے خالق شر اہرن کی تجویز کی کیونکہ انہوں نے
 یہ گمان کیا یزدان جو خالق خیر ہے و شر کو پیدا کرے گا والا وہ خیر محض نہوگا
 اس وجہ سے کہ انہوں نے اپنے زعم فاسد میں خلق شر کو شر سمجھا تھا حالانکہ
 خلق شر شر نہ تھا۔ مگر افسوس کہ ان نادانوں نے اس سر کو نہیں سمجھا لہذا
 ذات یزدان سے اس شر وہی کی تنزیہ کے غرض سے شر کا خالق اہرن
 کو ٹھہرا کر یزدان کا شریک ہمتا بنا لیا۔ برین عقل و دانش بیاید گریٹ
 پس جو حضرات عقیدہ عموم معیت ذاتی سے دُرتے ہیں کیون غور و فکر نہیں کرتے
 کہ بالفرض موافق زعم مخالف کے اگر احاطت و معیت ذاتی کی صورت میں
 نہجاست اشیاء کا برا اثر ذات مطلق پر لاحق ہوگا تو وہی برا اثر صفات حق کے
 نسبت بھی صادق آجاوے گا کیونکہ صفات حق زاید بر ذات حق نہیں ہند

غیر ذات مطلق نہیں لہذا جو فرضی قباحت کہ احاطت ذاتی کی صورت میں واقع ہوگی وہی قباحت احاطت علمی میں بھی پائی جاوے گی یا اگر اس قباحت سے نکلنے کے لئے صفات حق کو راید بذات حق یا غیر ذات مطلق فرض کر لیں تو ان کا ممکن و جائز ہوگا تو ذات مطلق سے صفت علم کی نفی سے جہل لازم آ جاوے گا۔
 روستائے زردست بارانِ حبست رفت و دریاے ناودانِ بہشت
 اصل منشأ غلطی سمعیت ذاتی کی نا فہمی ہے جسکی وجہ سے اپنے توہمات باطل و خیالات فاسد کو اس میں دخل دیکر حلول و اتحاد پر محمول کیا گیا اور وجہ اس احتمال کی یہ ہوئی کہ انہوں نے شاہد کا قیاس غلبہ پر کیا لہذا حق سبحانہ و تقدس کی سمعیت ذاتی کو بائید گیر اپنے سمعیت ذاتی یعنی اجسام پر قیاس کیا اور اپنے زعم میں ذات مطلق سے اوسکی ایک صفت کمال کے زایل کر نیکی وہی کمال تنزیہ خیال کر لیا جیسے کہ مجھ پر اپنے خالق کا کمال دو پروں ہی میں سمجھتا ہے یعنی اگر مجھ سے خدا تعالیٰ کی صفت بوجہی جائے تو وہ ہی اپنی حالت پر قیاس کر کے یہی جواب دے گا کہ میرے خالق کو ضرور دو پر ہون گے کیونکہ وہ اپنا کمال پروں میں میں پاتا ہے اور ہوا پر اوڑنے سے نہایت لذت اٹھاتا ہے لہذا اپنی دانست میں یہ حرم رکھتا ہے کہ اگر خدائے تعالیٰ کو جو میرا خالق ہے پر نہوں تو وہ ہرگز اس سے گھٹا تو عاجز ہو جاوے گا جس سے اوسکی ذات پاک میں سخت نقصان لازم آ جاوے گا اگرچہ کہ اس پھر نے بظاہر اپنے زعم میں اپنے خالق کی تنزیہ اعلیٰ درجہ کی کی ہو مگر فی الحقیقت جاننے والیکے نزدیک اسکی یہ تنزیہ کیسے قدر قبیح تر تشبیہ ہے جس پہ تمام خدائی اسلئے واقع ہوئی کہ اوس نے اپنی فہمی و اپنی خالق کی عدم معرفت کو درجہ اپنے ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی

تشریح کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا پس یہی مثال ہے
 اوس شخص کے قصور عقل کی جس نے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس
 کی احاطت علمی کو مثال اوس نے احاطت علمی کے فرض کیا جیسے کہ زید باوجودیکہ
 حیدر آباد میں ہے مگر اکبر آباد کے تاج محل پر اوسکا علم حاوی ہے یعنی جیسے کہ
 زید کے علم میں تاج محل حاضر ہے یا یوں کہو کہ زید کا علم اوسکے تمامی معلومات
 پر محیط ہے اوسی طرح یا اوس سے زیادہ حق سبحانہ تعالیٰ کا علم جمیع عالم پر محیط ہے
 وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ

اس تمثیل کے دینے میں اوس نے غلطی فاحش کی ہے کیونکہ کہتے ہیں
 یہ تمثیل حسب حال و موافق واقع کوئی مناسبت نہیں رکھتی بدین وجوہ کے زید کو
 اوس تاج محل کا علم بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اوسکا حصولی ہے کیونکہ
 قبل از حصول اس رویت کے زید اس سے جاہل تھا یا بعد حصول کے اوسکو
 بہول گیا تو یہی جاہل رہا پس زید اور اوس کے علم میں انفکاک لازم آیا کیونکہ جو علم
 حادث کہ زید بذات یعنی عارضی ہوتا ہے اوسکی یہی شان ہے بخلاف
 اوس کے حق سبحانہ تعالیٰ کا علم قدیم و حضوری ہے جس میں اول و آخر جہل کو ہرگز
 دخل نہیں ہوتا اور کسی حالت میں ذات و علم میں انفکاک متصور ہی نہیں ہو سکتا
 ع بین تفاوت رہ از کجاست تا بجا۔

قطع نظر اسکے اس مثال میں یہہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس
 اصل مفہوم یعنی معیت علمی ہی تو ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زید کے خیال میں
 جو صورت کہ حاضر ہے وہ بنفسہ تاج محل کی اصل عمارت خارجی نہیں ہے بلکہ

تاج محل کی مثال ہو اس صورت میں زید کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ داخلہ پر محیط ہوگا
نہ اصل عمارت خارجی تاج محل پر۔ پس اگر اسی طرح حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت
علمی کو بھی فرض کیا جاوے تو محض بہتان و ظلم عظیم ہے یا اگر باعتبار
خالقیت کے دیکھا جاوے تو بے شک قبل از خلق اس کے خالق کو اپنے مخلوق کا
علم ضروری ہے اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ لہذا وہ ازل ہی میں
سب جان چکا ہے لہذا تمامی معلومات یعنی صور علمیہ پر اس کا علم محیط ہے
پس اس احاطت علمی کا اطلاق مرتبہ علمی یعنی صور علمیہ ہی کے نسبت صادق
آسکتا ہے نہ کہ مرتبہ خارجی یعنی اس عالم کے نسبت اطلاق اس احاطت علمی کا
صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق ہیں بذاتہ خارج نہیں ہو
والا ذات حق میں خلوص لازم آئیگا اور یہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ الہی سے
کبھی منفک نہیں ہوتی بلکہ ابداً لا باد علم الہی میں ہی بحقیقت ثابت رہتے ہیں
تو ناگزیر صور خارجیہ جو خارج میں موجود ہوئے ہیں ان صور علمیہ کے
امثال ہوئے جو علم الہی میں ثابت ہیں بہر حال یہ صور خارجی یعنی عینی سوئے
ان صور داخلی کے ہوئے جو علمی ہیں اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے احاطت
و معیت علمی کا اطلاق صرف معلومات کے ہی نسبت صحیح ہو ادا رہے کہ بہت
علمی بھی مع الذات ہے، نہ کہ اس عالم کے ساتھ کیونکہ یہ عالم خارجی اوس صور
داخلی کے سوا ہے پس اس صورت میں اوس کے علم مطلق سے علم جزئیات عالم
کی بھی نفی ہو جائیگی کیونکہ اللہ تعالیٰ تو بالذات عرش برہی رہتا ہے تو
پہر زمین پر جو واقعات کہ آنا فنا گذرتے رہتے ہیں پھر اوس کا علم حاصل ہو گیا

ذریعہ ہی کیا ہے لہذا انہوں نے یہہ گمان کر لیا کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہر شے ہے
 ہر چیز کو اس کے جملہ واقعات و حادثات کے ساتھ جان چکا ہے کیونکہ خالق کو
 قبل از خلق کے از جزا کل علم حاصل ہے لہذا بعد از خلق کے جو کچھ کہہ سوتا رہا ہی
 اوسے علم قدیم کے موافق ہوتا ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے جان چکا ہے پس اس
 حالت میں اس اعتقاد کی یہ صورت ہوئی جیسے کہ مصور اپنی بنائی ہوئی تمام تصویروں
 اپنے مکان میں بیٹھے ہوئے اور ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرتا ہے
 جو اس کے خیال میں موجود ہیں یعنی اس صورت میں اور تصویروں کا علم مصور کو
 اپنے صور خیالیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے تعالیٰ اللہ عنہ علو
 بکدوا حق سبحانہ تعالیٰ ہر چیز کو مثل ہمارے غور و فکر سے ادراک نہیں کرتا ہے
 بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنی جیسے کہ قبل از خلق کے تمام صور علیہ
 پر احاطت علمی مع الذات کی وجہ سے تمام صور علیہ کا علم شہوداً حاصل تھا
 اس طرح بعد از ظہور خارجی کے بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو اس تمام عالم کا
 علم مع الذات شہوداً ہی حاصل ہے فلہذا قال اللہ تعالیٰ وَاِنَّهُ عَلٰی كُلِّ
 شَيْءٍ شَهِيدٌ پس تا آنکہ اس عالم کے ساتھ احاطت و محبت ذاتی واقع نہ ہو -
 علم شہودی تصور نہیں ہو سکتا جس کا مختصر بیان سابق اسکے گذر چکا اور جب تک
 مرتبہ علم سے خارجاً ظہور صور علیہ کی حکمت ظاہر نہ ہو محبت حق کی حقیقت بھی
 مستحق نہیں ہوتی لیکن یہ محل اس بیان کا متحمل نہیں ہے اگر کوئی طالب حق اس
 حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے کہ مَا عَلَيْنَا اِلَّا الْبَرَّ
 وَاٰخِرُ حَسْبُنَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ اِیُّهَا النَّاطِقِیْنَ اَسْمٰوٰتِیْنَ

میرا مخاطب کوئی خاص شخص نہیں ہے اور نہ اب میں کسی کو خاص کرنا چاہتا ہوں بلکہ اصل مقصود میرا اظہار حق ہے یا اللہ اسکو شرف قبولیت بخش اور اس سے سب کو فائدہ پہونچا اور اپنے فضل و رحمت سے میرا خاتمہ بخیر کر۔

حضرات اگرچہ میں اپنے کم علمی کا معترف ہوں مگر الحمد للہ ذی علم لوگوں نے اسکی صحت مضامین کی تصدیق فرمائی ہے از انجملہ مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اور مولوی احمد صاحب نبالوی ہیں جنکو مولانا جناب تاج الدین صاحب سے شرف تلمذ حاصل ہے اور تیسرے مولوی حکیم وکیل احمد صاحب سکندری پوری اور چوتھے مولانا حضرتنا مولوی حاجی محمد محی الدین شاہ خاطر صاحب مدد اللہی مدظلہ اللہ تعالیٰ ہیں۔ چنانچہ اس بارہ میں حضرات موصوف نے بعد ملاحظہ رسالہ انداء کے جو اپنی ذاتی رائے و خیال ظاہر فرمایا ہے بغرض ملاحظہ ناظرین بجنسہ درج ذیل کیجاتی ہے۔

نقل خط اول مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اول تعلق دار ضلع نانائیٹر علاقہ حیدر آباد دکن مورخہ ۱۰ مارچ ۱۳۰۳ء

جناب بندہ

تسلیم۔ جتقدراوراق اپنے اپنے تصنیف کے روانہ فرمائے تھے وہ میں نے دیکھ لئے مجھکو آپ کے تصنیف میں اسوجہ سے کہیں کچھ بنا نیکی ضرورت نہیں ہوئی۔ کہ جو کچھ آپ نے اپنی تحریر میں ثابت کیا ہے اوسکا حاصل یہی ہے کہ استوئی علی العرش بطرح قرآن شریف میں آیا ہے اوسپر ایمان لانا چاہئے اور اور صفات الہی کے آیتیں متشابہ فی المعنی ہیں تسلسلے اس آیت یا اور آیات صفا

کوئی معنی مخلوقات کے صفات کے قیاس پر اس طرح کے نہیں کرنے چاہیں جس
 جسمیت لازم آنکر تنزیہ الہی میں کچھ فرق آجاوے اور جن صاحب کی تحریر کا
 رد لکھا ہے انہوں نے اکثر جگہ صفات الہی کے آیات و احادیث کا ترجمہ اپنے کلام
 میں اس فہنگ سے کیا ہے جس سے صفات الہی کا قیاس صفات مخلوق پر لازم
 آتا ہے اس لئے آپ کا مناظرہ اپنے شخص مقابل کے ساتھ گویا ایسا ہی ایک مناظرہ ہے
 جو قرآن شریف کے نزول کے زمانہ میں ہو چکا ہے اور خود اللہ تعالیٰ نے سورہ فصلت
 کی ایک آیت نازل فرما کر اس مناظرہ کو طے فرمادیا ہے صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ
 میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں جو کچھ اس مناظرہ کا قصہ بیان کیا گیا
 ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں ایک روز حرم شریف
 میں خانہ کعبہ کی پردہ کے آگے میں کھڑا ہوا تھا کہ ایک شخص سقفی اور دو شخص قریشی
 اور انہوں نے آپس میں کچھ باتیں کیں جو میں نہیں سنیں پھر ایک شخص نے ان میں
 کہا کہ ہم جو باتیں کر رہے ہیں کیا خدا سے تعالیٰ ان باتوں کو سنتا ہے اور دوسرے
 نے کہا کہ جب ہم سنائی دینے کے قابل پکار کر باتیں کریں گے تو خدا سنیگا
 چپکے چپکے باتیں کریں گے تو کیونکر سنیگا اس پہلے شخص نے کہا جب خدا کا
 سنتا ہے تو سب کچھ سنیگا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ میں نے
 اس قصہ کو ان حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ذکر کیا اور پھر اللہ تعالیٰ نے آیت
 وما کنتم تستہون ان یشہد علیکم معکم خاسرین تک نازل فرمائی حاصل معنی
 آیت کے یہ ہیں کہ قیامت کے دن جب مشرکین اپنے شرک سے اور گنہگار لوگ
 اپنے گناہ سے انکار کریں گے تو اللہ تعالیٰ ان کے اعضاء سے ان کے برے

کاموں کی گواہی دلوایگا اوسکا ذکر اوپر سے فرما کر اوسی ذیل میں اللہ تعالیٰ فرمایا
 کہ یہ لوگ کچھ اسلئے قوی و فعلی گناہ مخفی طور پر نہیں کرتے کہ قیامت کے دن
 اعضا کی گواہی کا انکو خوف ہو بلکہ انکا عقیدہ تو یہ ہے کہ انسانوں کی طرح جیسے
 گناہ قوی و فعلی کو اللہ تعالیٰ ہی سنتا جاتا نہیں ہے پہر آگے فرمایا کہ ہر طرح کے
 عقیدے کے لوگ دوزخی ہیں حافظ ابن حجر نے اس شان نزول کی حدیث کی شرح
 میں ابن بطال شارح بخاری کے قول کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس شان نزول نے
 آیات صفات میں قیاس صحیح اور قیاس فاسد کو الگ الگ کر دیا جس شخص نے یہہ کہا تھا
 کہ ہم دوسرے کے ستنے کے قابل پکار کر بات چیت کریں گے تو خدا تعالیٰ سنیگا
 اوس نے اس قیاس پر ہر ایک بات کہی تھی کہ جس طرح مخلوق کا حال ہے کہ ستنے کی
 قابل پکار کر کوئی بات کہے تو انسان سنتا ہے نہیں تو نہیں سنتا یہی حال خدا
 کی صفت سمیع ہونیکا ہوگا اسی طرح کے قیاس کرینوالے کو خدا تعالیٰ نے بعقیدہ
 اور دوزخی فرمایا اور جس دوسرے شخص نے خدا تعالیٰ کی صفات کو صفات مخلوق
 جدا کر کے یہہ کہا تھا کہ خدا سنتا ہی تو پکار کر کہنا اور چپکے سے کہنا سب کچھ
 سنتا ہے اوس کے کلام کو اللہ تعالیٰ نے آیتہ کے مضمون میں قابل رد قرار دیا
 غرض آیات صفات میں ظاہری معنی قائم رکھ کر تشبیہ سے پورے طور پر بچنا اور
 اور تشریح کو ماتہد سے مدینا بڑی چیز ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری شرح
 صحیح بخاری میں لکھا ہے کہ جو لوگ کہ صفت استوی علی العرش کو ظاہری معنی پر
 رکتے ہیں اونسے ہی دو گروہ ہیں ایک گروہ کا اعتقاد یہہ ہے کہ صفات الہی کے
 ظاہری معنی سے ہی وہی مراد لینا ممکن ہے جو صفات مخلوق سے ممکن ہے

دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق سے بالکل مباین ہے تو اس کے صفات بھی مخلوق کے صفات سے جدا ہیں کیونکہ موصوف کی صفات مناسبت حال موصوف کے ہونی چاہئیں حاصل کلام یہ ہے کہ جو کچھ آپ نے لکھا ہے وہ خود قرآن شریف اور حدیث شریف اور سلف صالح کے کلام اور عقیدہ کے موافق ہے اس واسطے میں آپ کے اوراق مرسلہ کو واپس کرتا ہوں اور کہیں آپ کے تحریر میں کچھ درست کرنے کا موقع نہیں دیکھتا ایک جگہ آیت اور ایک جگہ حدیث کا حوالہ بلا دادا خدرہ گیا ہے جہاں میں نے نشان کر دیا ہے وہ حوالہ آپ خود درج فرما سکتے ہیں۔

آخر پر میں یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اجر دے آپ نے اس تحریر میں بڑی قریبی اور جان نشانی فرمائی ہے زیادہ والسلام فقط

نقل خط اول جناب مولانا حکیم وکیل احمد صاحب سکندر پوری اردو عدد التہا صوبہ
جناب مخدومی مکرمی جامع فضایل و کمالات دام مجدکم
تسلیم۔ میں نے آپ کے اجزاء دیکھے سبحان اللہ سبحان اللہ مجھے معلوم نہیں کہ لنگس گورین رہ کر
ایسے تحقیقات پر آپ کو کہاں سے عبور ہوا جزاک اللہ خیر لجزا اب کو تمام کر کے
چھپوا دیجئے میں اردو میں اسکی دہوم دہامی تقریظ لکھیے کے پیش کرونگا فقط۔

جناب مولوی صاحب مخدومی مکرمی دام مجدہ
تسلیم۔ بقیہ حصہ کتاب کا میں نے دیکھا اصل یہ ہے کہ آپ نے مضامین کو ایسی لکھ کر
ساتھ لکھا ہے کہ سبحان اللہ بڑا نافع اصول ہے۔ اور کہتا ہے میں اصل مطلب
خوش ہوتا ہے اس سال کو دیکھ کر میرا بہت جی خوش ہوا۔ اور دل سے دعا کی۔
اسکی تقریظ بہت چاہوں فقط۔

تقریظ چکیدہ خامہ نمبر پنجم شامہ خبابیہ لانا مولو حکیم وکیل احمد رضا
سکندر پوری صانہ اللہ تعالیٰ عن الشرح المعنوی والصورہ

زمانہ حال میں جو چل رہا ہے اس قدر خیالات میں آزادی پھیل گئی ہے کہ ایسے عقاید
گھڑے جاتے ہیں کہ جبکہ اثر معاذ اللہ عظمت و شان کبریائی پر پڑتا ہے کوئی فاسد
العقیدہ باری تعالیٰ شانہ کے لئے جہت و لوازم جہت ثابت کرتا ہے۔ کوئی خام خیال
حق تعالیٰ غراسمہ کے جسمیت کا قایل ہو کے درپے ثبوت لوازم جسمیت ہے۔ کوئی
مالیخولیائی خداوند اقدس کے نسبت امکان کذب ظاہر کرتا ہے مگر الحمد للہ سچے
مسلمانوں نے انکا تعقب کر کے نوک دم بہ گار دیا اور ان کے حواس کو ایسا پریشان
کیا کہ ان لوگوں نے مقابلہ کا نام نہ لیا چنانچہ علامہ زمان صوفی با صفا مولوی
عاجی صفدر حسین سلمہ اللہ الوہاب نے تنزیہ باری تعالیٰ شانہ میں جو بہ رسالہ تحریر
فرمایا ہے قابل دید ہے۔ میں نے اس رسالہ کو جہان تک لکھا حسب عقیدہ
سلف پایا۔ اس زمانہ میں ایسا بیضر رسالہ لکھنا جناب مدوح ہی کا کام ہے۔
اس میں شبہ نہیں کہ آپ نے اس تحریر میں اپنا بے بہا وقت صرف فرمایا اور اپنے
وسیع معلومات کا سکڑا لبین کے دلون میں بٹھایا۔ آپ کی محنت و بلند خیالی و
حسن عقیدت کا کیا کہنا ہے اللہ تعالیٰ اپنے لطف عیم سے اس محنت کو مقبول
فرمائے۔ اور رسالہ نادر سے مسلمانوں کو نفع پہونچائے۔ اور مصنف کو اجر خیر
عطا کرے آمین ثم آمین۔

تقریظ منظوم از خاطر غفر اللہ له ولوالدیہ

چہ جہتہ رقم قابل اقولست مقام غورار باب عقول است۔

<p>اگر عقل سلیمت یا ور آید بود هر چند پیچیده مسائل بهر قاشق اول صاف نشانی است مولف علم دین را نور عین است چه ممکن بود این ترویج سبب عیب تخصیص چشم دانش را حجاب است بسط از جمله شد صد عالم است کس را اگر رسد از غیب تار نیست شوی توحید کامل را چو طالب نهی بر طاق نسیان اگر تعصب کند عقل سلیم از دستگیری دل تو چون کند استایم از آنرا که این دولت نصیب تو خدا کرد</p>	<p>ترا قول مولف باور آید خوشامدل شدین به سبب دلیل بر است منکرین الزام کافی است عزیز از جهان من صفد حسرت است بنود سے گزرف حق تا مبد از غیب اگر از انصاف بینی لا جواب است و سبب اول مکریم لا علاج است شناسد مغرور آن هر توحید شود تنزیه بالتشبیہ واجب کنی توحید با و سبب تعجب کنی غور صحیح آن را پذیری تو منت کن خدای جل شان ترا توحید کامل او عطا کرد</p>
<p>رستم ز حنا سیه خاطر گهر بار بدی بی سال او ایضاح الابرار ۱۳۱۳</p>	
<p>۲۰۶۲ الف ۲۵</p>	